नवभारत

वर्ष २२ वे] सप्टेंबर १९६९ [अंक १२

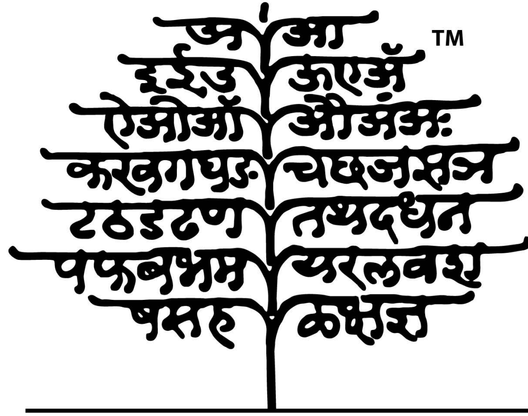
व्रत-विचार : : : : : ले. महात्मा गांधी
सरमा-पणि संवाद : : : : प्रा. उषा वि. करंबेळकर
राष्ट्राच्या अभ्युदय व उन्नतीसाठी वनसंवर्धन श्री. नाशिकराव तिरपुडे,
: : : : वनमंत्री, महाराष्ट्र राज्य.
मोगल मातबरखानाची अप्रकाशित पत्रे (१६८८-१७०५) श्री सेतु माधवराव पगडी
मराठी साम्राज्यसत्तेमागील हेतू : मी व माझे टीकाकार - श्री. सदाशिव आठवले
विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान श्री. मानवेंद्रनाथ रॉय, अनुवादक- वा. रं. सुंठणकर
लो. टिळकांच्या स्वराज्य-आंदोलनात कॉंग्रेसचे स्थान तर्कतीर्थ श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी
पाश्चिमात्यांचे साहित्यशास्त्र
उष:काल (पूर्वार्ध) : : : : डॉ अ. ना. देशपांडे
'विवेकसिंधू'तील प्रधान प्रतिपाद्य : राजयोग डॉ. श्री. रं. कुलकर्णी
'महाकवि चंदबरदाई' : : : : प्रा. रा. तु. भगत

वार्षिक वर्गणी ९ रु.] [किरकोळ अंक १ रु.

अनुक्रमणिका

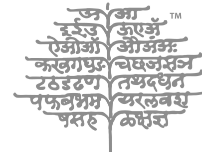






मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग

राज्य मराठी विकास संस्था

एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई, यांचे मासिक

वर्ष बाविसावे | नवभारत | सप्टेंबर
अंक बारावा | | १९६९

(महाराष्ट्र राज्य साहित्य व संस्कृति मंडळ पुरस्कृत)

संपादक-मंडळ

प्रा. **वि. म. बेडेकर**—प्रा. **गोवर्धन पारीख** का. संपादक

व्रतविचार	ले. महात्मा गांधी	१–८
सरमा-पणि संवाद	प्रा. उषा वि. करंवेळकर	९–१४
राष्ट्राच्या अभ्युदय व उन्नतीसाठी वनसंवर्धन	श्री. नाशिकराव तिरपुडे, वनमंत्री, महाराष्ट्र राज्य.	१५–१७
मोगल मातबरखानाची अप्रकाशित पत्रे (१६८८–१७०५)	सेतु माधवराव पगडी	१८–२५
मराठी साम्राज्यसत्तेमागील हेतू : मी व माझे टीकाकार	श्री. सदाशिव आठवले	२६–२९
विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान	श्री. मानवेंद्रनाथ रॉय, अनुवादक– बा. रं. सुंठणकर	३०–४०
लो. टिळकांच्या स्वराज्य-आंदोलनात काँग्रेसचे स्थान	तर्कतीर्थ श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी	४१–४५
पाश्चिमात्यांचे साहित्यशास्त्र उष:काल (पूर्वार्ध)	डॉ. अ. ना. देशपांडे	४६–५६
‘ विवेकसिंधू ’तील प्रधान प्रतिपाद्य : राजयोग	डॉ. श्री. रं. कुलकर्णी	५७–६२
‘ महाकवि चंदबरदाई ’	प्रा. रा. तु. भगत	६३–६४

वार्षिक रु. ९ **सहामाही रु. ५** **अंकास रु. १**

हे मासिक श्री. **म. शं. साठे** यांनी **दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई** येथे छापून प्रा. **वि. म. बेडेकर** यांनी प्राज्ञपाठशाळामंडळ वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

पत्रव्यवहाराचा पत्ता : १ संपादकीय : कार्यकारी संपादक, ‘ नवभारत ’ मासिक, ‘ गणेश भुवन ’ २७६, तेलंग रोड, माटुंगा– मुंबई १९

२ व्यवस्थापकीय : व्यवस्थापक, ‘ नवभारत ’ मासिक, C/o प्राज्ञ प्रेस, वाई (जि० सातारा)

३ चौकशी : श्री. वा. वि. कोनकर
१८८ एफ्, भीमरावबाडी, मुंबई २
फोन नं. ३५४८५४





ले. महात्मा गांधी

व्रतविचार

[म. गांधींनी स्वतः जीवनमूल्यासंबंधी जे विचार लेखबद्ध केले आहेत त्यातील काही मौलिक भाग गांधीशताब्दीनिमित्त पुढील सप्टेंबर १९६९ पर्यंत आम्ही क्रमाने देणार आहोत ' गांधी वाङ्मय प्रकाशन समिति, महाराष्ट्र ' यांच्या आधारें हा सातवा लेख ' व्रत विचार ' घेतला आहे. गांधी वाङ्मय प्रकाशन समिति, महाराष्ट्र यांच्या सौजन्याने. –संपादक]

सर्व- धर्म- समभाव

आपल्या व्रतांमध्यें ज्या व्रताला आपण ' सहिष्णुता ' या नांवानें ओळखतों त्यालाच मीं हें नवीन नांव दिलें आहे. सहिष्णुता ही अहिंसेच्या दृष्टीनें पुरेशी नाहीं. इतर धर्मांविषयीं समभाव राखण्याच्या मुळाशीं स्वतःच्या धर्माच्या अपूर्णतेची कबुली येऊनच जाते. सत्याची आराधनासुद्धां, अहिंसेची कसोटीसुद्धां, आपल्याला हेंच शिकविते. जर आपण स्वतः अपूर्ण, तर आपण कल्पिलेला धर्महि अपूर्ण. स्वतंत्र, म्हणजे मनुष्यबुद्धि-निरपेक्ष, धर्म संपूर्ण आहे, पण तो आपण पाहिलेला नाहीं–ज्याप्रमाणें ईश्वरहि आपण पाहिलेला नाहीं. आपण मानतों तो धर्म अपूर्ण आहे, आणि त्यामध्यें नित्य फेरफार होत असतात, व्हायचेच. असें झालें तरच आपण उत्तरोत्तर चढूं शकूं; सत्याकडे, ईश्वराकडे रोजच्या रोज जवळ जात जाऊं.

आणि मनुष्यकल्पित सर्व धर्म अपूर्ण आहेत, असें एकदां कबूल केलें कीं, मग कोणत्याहि धर्माला उच्च किंवा नीच लेखण्याचा प्रश्नच उरत नाहीं. सर्वच धर्म खरे आहेत, पण सगळेच अपूर्णहि आहेत, अर्थात् दोषाला पात्र आहेत. समभाव वाटत असतांहि आपण त्यांच्यांतील दोष पाहूं शकूं, स्वतःच्यांतीलहि पाहूं शकूं. हे दोष त्याच्यामध्यें आहेत एवढ्यासाठीं त्याचा त्याग करणार नाहीं, तर दोष तेवढे टाळूं, अशा तऱ्हेनें समभाव राखला म्हणजे, इतर धर्मामध्यें जें कांहीं ग्राह्य दिसेल, त्याला स्वतःच्या धर्मामध्यें स्थान देण्यास आपण अनमान करणार नाहीं. एवढेंच नव्हे तर तसें करणें आपलें कर्तव्य ठरेल.

आपण सर्व धर्मांबद्दल समभाव बाळगावा. यामध्यें स्वतःच्या धर्मांबद्दल उदासीनता येत नाहीं, तर स्वतःच्या धर्माविषयींचें आपलें प्रेम आंधळें होतें, त्याऐवजीं ज्ञानमय बनतें– व त्यामुळें अधिक सात्त्विक, निर्मळहि बनतें. सर्व धर्मांविषयीं समभाव वाटेल तेव्हांच आपले दिव्यचक्षु उघडतील. धर्मज्ञान होतांच आडपडदे उडून जातात व समभाव उत्पन्न होतो. आपण जसाजसा या समभावाचा अभ्यास करूं, तसतशी आपल्याला आपल्या स्वतःच्या धर्माचीहि अधिक चांगली ओळख होत जाईल.

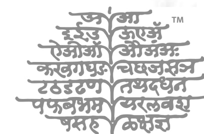
सर्व धर्मामध्यें मूळ सिद्धांत एकच आहेत. सर्व धर्मांमध्यें संत स्त्री–पुरुष होऊन गेले आहेत–आजहि हयात आहेत. म्हणून धर्मांबद्दलचा समभाव व धर्मीयां-बद्दलचा–मनुष्यांबद्दलचा–समभाव यांमध्यें कांहींसा फरक आहे. मनुष्यमात्राबद्दल-दुष्टाबद्दल आणि श्रेष्ठा-बद्दल, धर्मनिष्ठाबद्दल आणि धर्महीनाबद्दल-समभाव असावा असें आमचें म्हणणें; अधर्माबद्दल मात्र काल-त्रयीं नाहीं.

समभावाचा अभ्यास केल्यानें कित्येक कोडीं आपल्या आपण उलगडून जातात; आणि कांहीं ठिकाणीं आपल्याला स्पष्ट दोषच दिसले तरी ते दाखवून देतांना आपल्यामध्यें जी नम्रता व जो विनय असतो, त्यामुळें ते दाखवून दिल्यानें कोणाला दुःखहि होत नाहीं. ४६

बोधक प्रसंग

प्यारेलाल –

ते दिवस भयंकर होते– १९४७ सालीं हिंदु–मुसलमानांच्या द्वेषाचा कळस झाला होता. त्याची झळ गांधीजींच्या प्रार्थनेलाहि लागत होती. दिल्ली येथें एके दिवशीं संध्याकाळीं गांधीजींची सामुदायिक प्रार्थना चालू होती. त्यावेळीं प्रार्थना–सभांना लाख लाख लोक जमत. नित्याप्रमाणें कुराणांतील वचनें म्हटलीं जाऊं लागलीं. एक हिंदु तरुण उभा राहिला व ओरडला, "हें हिंदूचें मंदिर आहे. येथें तुम्हांला मुसलमानांची प्रार्थना आम्ही म्हणूं देणार नाहीं."





या विरोधकाला सभेंतून हुसकून काढण्यासाठीं कांहीं लोक उभे राहिले. पण गांधीजी म्हणाले, "एकाहि माणसाचा विरोध जोंपर्यंत आहे, तोंपर्यंत मी प्रार्थना पुढें चालविणार नाहीं."

तो तरुण विरोधक व्यासपीठाकडे जाऊं लागला. त्याला लोक अडवूं लागले. तेव्हां गांधीजीच पुढें झाले व त्या तरुणाकडे जाऊ लागले. जातां जातां ते म्हणाले, "मी व तो तरुण यामध्यें कोणीहि आड येऊं नये."

पण लोक त्या तरुणावर क्रुद्ध झाले होते. त्यांनीं त्याला सभेबाहेर घालवून दिलें. गांधीजींना तें आवडलें नाहीं. "अविचाराला अविचारानें, क्रोधाला क्रोधानें उत्तर देणें शहाणपणाचें नव्हे." गांधीजी म्हणाले.

दुसरे दिवशींहि प्रार्थनेसाठीं शेकडों लोक जमले होते. प्रार्थना सुरू करण्यापूर्वीं गांधीजींनीं विचारलें, "आज कुराणाला विरोध करणारा कोणी आहे?"

एक तरुण उभा राहिला. "या मंदिरांत....

"हें मंदिर भंगी लोकांचें आहे, त्यांचा विरोध नाहीं." गांधीजींनी खुलासा केला.

"पण हें सार्वजनिक पूजा–स्थान आहे ना? तुम्हांला कुराणच म्हणावयाचें असेल तर दुसरीकडे जा."

सभेंतील हजारों लोक ओरडूं लागले, "आम्हाला प्रार्थना पाहिजे. एकाच्या विरोधासाठीं सर्वांची हानि कां?"

गांधीजी त्या तरुणास म्हणाले, "या सर्वांना प्रार्थना हवी आहे. तुम्ही विरोध केला तर त्यांची तीव्र निराशा होईल. ती करणें तुम्हांला शोभतें कां?"

गांधीजींच्या बोलण्यांत राग नव्हता, तर युक्तिवाद होता–आर्जवीपणा होता. त्यामुळें विरोधकाचा विरोध वितळला. तो खालीं बसला.

पण दुसरा जवान उभा राहिला व क्रोधानें म्हणाला, 'तुम्ही मशिदींत जाऊन गीतेचें पठण कां नाहीं करीत?"

गांधीजींनीं त्याला हिंदु धर्माची सहिष्णुता व उदारता समजावून सांगितली. पण तो ऐकेना. तेव्हां गांधीजींनीं सार्वजनिक प्रार्थना रद्द केली. आंत जाऊन त्यांनीं खाजगी प्रार्थना म्हटली.

तिसरे दिवशींहि तीन विरोधक उभे राहिले. गांधीजी सभेंतून परत गेले.

चौथे दिवशीं दोन विरोधक उठले, त्यांची समजूत इतर श्रोत्यांनीं घातली. कोणाचाच विरोध राहिला नाहीं. तेव्हां गांधीजींची प्रार्थना अविरोधानें पार पडली. ४७

(२)

ता. १३ सप्टेंबर १९४७ रोजीं गांधीजी दिल्लींतील 'पुराणा किल्या'ला भेट देण्यास गेले. तेथें सहा महिन्यापूर्वीच 'आशिया परिषद' भरली होती. पण या वेळीं तें निर्वासितांचें आश्रयस्थान झालें होतें. सुमारें पाऊण लाख मुसलमान निर्वासित तेथें राहिले होते. ते पाकिस्तानला जाणार होते. ते अत्यंत संतप्त मनःस्थितींत होते.

गांधीजींची मोटार 'पुराणा किल्ल्यांत' येतांच, त्या निर्वासितांनीं मोटारीभोंवतीं गर्दी केली. गांधी–विरोधी घोषणा करण्यास त्यांनीं प्रारंभ केला. एकानें तर त्यांच्या मोटारीचें दार जोरानें उघडलें. तेव्हां त्यांच्या एका मित्रानें ड्रायव्हरला गाडी पुढें घेण्यास सांगितलें. गाडी सुरू झाली पण गांधीजींनीं ती थांबविली. "मला या प्रक्षुब्ध जमावास तोंड दिलेंच पाहिजे." गांधीजी म्हणाले.

गांधीजी गाडींतून बाहेर आले. त्यांनीं त्या मुस्लीम निर्वासितांना सांगितलें, "शेजारच्या पटांगणांत चला –आपण तेथें बोलूं."

कांहीं निर्वासित पटांगणांत बसले, पण बरेचसे रागानें ओरडत व हातवारे करीत उभे राहिले. तेथें ध्वनिक्षेपक नव्हते. गांधीजींचा आवाज सर्वांच्या कानापर्यंत जाऊन कसा पोंचणार? तेव्हां गांधीजींनीं एका सहकाऱ्याला बोलाविलें आणि त्याच्या खांद्यावर हात ठेवून ते बोलूं लागले. त्या सहकाऱ्याचा आवाज मोठा होता. तो गांधीजींचे शब्द मोठ्यानें उच्चारूं लागला. गांधीजी बोलूं लागले–

"सर्वांचा ईश्वर एकच आहे. हिंदु–मुसलमान, खिस्ती–शीख,–हे भेदाभेद मी मानीत नाहीं. ते सारे मला सारखेच आहेत."

पण गांधीजींचा हा वेदांत ऐकून घेतो कोण? ते निर्वासित निषेधाचे व क्रोधाचे उद्गार काढूं लागले. तरी गांधीजींचें भाषण चालूच राहिलें–





"तुम्हीं राग सोडा व शांत रहा. सर्वांचा शेवटचा आधार परमेश्वर हाच आहे. मानवानें जी चूक केली असेल ती दुरुस्त करणारा तोच आहे. 'करीन वा मरेन' या निर्धारानेंच मी येथें आलों आहें."

गांधीजींच्या या विचारांत नवीन काय होतें ? पण त्या भाषेमध्यें जो जिवंतपणा होता आणि त्या स्वरामध्यें जी भावना ओथंबलेली होती, त्यांचा परिणाम त्या निर्वासितांवर जादूसारखा झाला. आपल्याला आपलें घर सोडून दूर यावें लागलें व दुःख भोगावें लागलें; या सर्वांचें कारण गांधीजी होत; अशी त्यांची भावना होती. त्यांच्या त्या भाषणांतील कळकळ, त्यांच्या दृष्टींतील ती वेदना आणि त्यांच्या मुद्रेवरील ती चिंता— हें सर्व पाहून त्या संतप्त निर्वासितांचें मन निवळलें. आरडाओरड थांबली. क्रोध लोपला. करुणा पसरूं लागली. कांहीं निर्वासितांच्या डोळ्यांतून तर अश्रुं ओघळूं लागले. ते आपल्या कहाण्या विश्वासानें व आशेनें सांगूं लागले.

त्या सर्व दुःख—कथा गांधीजींनीं मोठ्या सहानुभूतीनें ऐकून घेतल्या. "तुमचें दुःख दूर करण्यासाठीं मी शक्य तों सर्व प्रयत्न करीन." असें आश्वासन गांधीजींनीं दिलें. त्यांच्या जिवावर जे लोक उठले होते, तेच आतां त्यांचे दोस्त बनले. त्यांनींच गांधीजींना सुरक्षितपणें संभाळून त्यांच्या मोटारीपाशीं नेऊन पोंचविलें. गांधीजींनीं हात जोडून सर्वांचा निरोप घेतला आणि त्या सर्वांनीं शांत राहून प्रेमानें त्यांना निरोप दिला. ४८

नम्रता

व्रतांमध्यें नम्रतेला स्थान नसलें तरी ती व्रतांपेक्षांहि कदाचित् अधिक आवश्यक आहे. आवश्यक तर आहेच, पण अभ्यासानें कोणाच्या अंगीं नम्रता आल्याचें आपल्या माहितींत नाहीं. सत्य घटवितां येईल, दया घटवितां येईल, परंतु नम्रता घटविणें म्हणजे दंभ घटविणेंच होय असें म्हणतां येईल. थोरामोठ्यांमध्यें एकमेकांच्या सन्मानाची रीत म्हणून जी शिकविली जाते किंवा तोंडीं लागते ती ही नम्रता नव्हे. एकजण दुसऱ्याला साष्टांग नमस्कार घालीत असेल, पण मनांत तर त्याच्याविषयीं तिरस्कार भरला असेल. ही नम्रता नव्हे, लुच्चेगिरी आहे. कोणी रामनामाचा जप करीत असेल, माळा फिरवीत असेल, लोकांसमक्ष महामुनिसारखा बसत असेल, पण आंत स्वार्थ भरलेला असेल, तर तो नम्र नव्हे, तर पाखंडी होय. नम्र माणसाला आपण नम्रपणें केव्हां वागलों याची खबरच नसते. सत्य इत्यादींचें आपण आपल्यापाशीं मोजमाप ठेवूं शकतों, नम्रतेला मोजमापच नाहीं. स्वभावसिद्ध नम्रता लपून राहील असें नव्हे. पण नम्र माणसाला स्वतःला ती दिसत नसते. आपली नम्रता शून्यत्वापर्यंत जाऊन पोंचली पाहिजे. आपण कोणी तरी आहों हें भूत मनांत भरलें कीं नम्रभाव तेथून उडून गेला आणि आपलीं सर्व व्रतें धुळीस मिळालीं. व्रतपालनाबद्दल जो गर्व करील, तो आपल्या साऱ्या व्रतांची किंमत घालवून बसेल व समाजामध्यें विषरूप बनून राहील.

नम्रता म्हणजे मीपणाचा आत्यंतिक क्षय. विचार केल्यास लक्षांत येण्याजोगें आहे कीं, या विश्वामध्यें कोणताहि जीव एका रजःकणाहूनहि क्षुल्लक आहे. देहाच्या दृष्टीनें पाहिलें असतां आपण क्षणभंगुर आहों. कालाच्या अनंत चक्रामध्यें आयुष्याच्या शंभर वर्षांचा पत्ताहि लागणार नाहीं. परंतु जर का आपण या भोवऱ्यामधून निसटलों, म्हणजे कोणी नव्हेसे होऊन गेलों, तर मग सर्व कांहीं आपणच आहों. आपण कांही तरी, कोणी तरी असणें म्हणजे ईश्वरापासून, परमात्म्यापासून सत्यापासून वेगळें पडणें. नाहीसें होणें म्हणजेच परमात्म्यांत विलीन होऊन जाणें. समुद्रांत असलेला छोटा बिंदुहि समुद्राच्या थोरवीचा धनी असतो. पण त्याला त्याची जाणीव नसते. समुद्रापासून वेगळा होऊन मीपणाचा टेंभा मिरवूं लागला कीं त्याक्षणींच तो सुकून गेला. आपल्या या जीवनाला पाण्याच्या बुडबुड्याची उपमा देण्यांत आली आहे. त्यांत मला बिलकुल अतिशयोक्ति वाटत नाहीं. असली नम्रता किंवा शून्यता ओढूनताणून थोडीच येणार ? पण व्रतांचें यथायोग्य आकलन केल्यानें नम्रता आपोआप अंगीं बाणत जाते. सत्याचें पालन करूं इच्छिणाराला अहंकारी होऊन कसें चालेल ? इतरांसाठीं प्राण सांडूं इच्छिणारा स्वतःसाठीं जागा अडवीत कोठून बसणार ? त्यानें स्वतःचे प्राण अर्पिण्याचा निश्चय केला; त्याच वेळीं स्वतःचा देह फेकून दिला.

नम्रता म्हणजे तीव्रतम पुरुषार्थ. मात्र तो सर्व परमार्थासाठीं असणार. खुद्द ईश्वर दम न टाकतां

चोवीसहि तास काम करीत असतो, अंगाला आळेपिळे देण्यापुरतीहि सवड घेत नाहीं. आपण त्याचे झालों– त्याच्यामध्यें मिसळून गेलों, कीं मग आपला उद्यमसुद्धां त्याच्याप्रमाणेंच अतंद्रित झाला पाहिजे. समुद्रापासून वेगळया पडलेल्या बिंदूच्या बाबतींत आपण विश्रांतीची कल्पना करूं शकतों, पण समुद्रांत असणाऱ्या बिंदूला विश्रांति कोठची ? समुद्राला एका क्षणाची तरी विश्रांति आहे कुठें ? आपलेंहि तंतोतंत तसेंच आहे, ईश्वररूपी सागरांत आपण मिसळून गेलों कीं आपली विश्रांति गेली, विश्रांतीची आवश्यकताहि उरली नाहीं. हीच खरी विश्रांति; हीच खरी महान अस्वस्थतेंतील स्वस्थता. म्हणून खरी नम्रता ही आपल्याकडून जीवमात्राच्या सेवेप्रीत्यर्थ सर्वार्पणाची अपेक्षा करते.

या स्थितीचें वर्णन करणें कठिण आहे, पण ती अनुभवगम्य आहे. ज्यानें सर्वार्पण केलें आहे, त्याला ती अनुभवावयास मिळालेली असते. आपणां सर्वांनाहि अनुभवितां येण्याजोगी आहे. दुसरें–तिसरेंच कांहीं करीत असतां कधींकाळीं ती आपल्या हातीं लागून जाईल. तिच्याच मागें लागून ती मिळणारी नाहीं. ४९

बोधक प्रसंग

बाळकोबा भावे :–

१९३८ सालची सेवाग्रामची गोष्ट. एक बाल-विधवा दीर्घ कालापासून गांधीजींजवळ रहात असे. तिला चहा पिण्याची संवय होती. ही संवय सोडण्याचा तिनें प्रयत्न केला. पण तो यशस्वी झाला नाहीं. चहा पिऊन ती चहाचे प्याले चांगले धूत नसे असें दिसलें. कारण एके दिवशीं प्याले चांगले न विसळतां तिनें तसेंच ठेवून दिल्याची तक्रार बापूजींच्या कानीं आली. बापूजी चिडले. तसेच क्रोधाच्या आवेशांत रसोड्यांत तिच्याकडे गेले व रागावून कडकपणानें बोलले कीं, "तुला जर असें वागावयाचें असेल, तर तूं आश्रमांतून निघून जा." तीहि चिडली. वास्तविक तिचा अपराध असल्यामुळें तिनें चिडायला नको होतें. पण चिडून ती म्हणाली, "मी ही चाललें, आश्रम राहूं द्या तुमच्या-जवळ." असें म्हणून ती मगनवाडींत श्री. स्व. महादेवभाईजवळ तडक निघून गेली. त्यावेळीं या विधवाबाईला आपली सख्खी बहीण समजून प्रो. भणसाळी आश्रमांत तिला कांहीं विषय शिकवीत असत. तेहि रागावले. सकाळची सहाची वेळ होती.

मी दुरून हा प्रसंग पहात होतों. हातांत चरखा व आपलें सर्व सामान घेऊन भणसाळी जायच्या तयारीनें गांधीजींचा निरोप घेण्यासाठीं आले व म्हणाले, "आपल्याकडून आम्ही अहिंसा शिकलों. आणि आज आपल्या तोंडून आपल्यास न शोभणारीं क्रोधयुक्त दुर्वचनें कशीं निघालीं ?" ते पुढें म्हणाले, "मीं तिला सख्खी बहीण मानली आहे. तिला आश्रमांतून निघून जावयास आपण सांगितलें, मी देखील जातों."

बापूजींनीं जबाब दिला, "तुम्ही शांत व्हा, जाऊं नका. जाण्याची गरज नाहीं. मी तोंड धुऊन तुमच्याचकडे येतों. तुम्ही आपल्या ठिकाणीं जाऊन बसा."

नंतर ते तोंड धुऊन त्यांच्याजवळ गेले व म्हणाले, "मीं तिला माफीचें पत्र लिहून पाठविलें आहे व ताबडतोब परत येण्याविषयीं कळविलें आहे. क्रोधरूपी राक्षस माझ्या चित्तांत कधीं कधीं थैमान करतो. मी चुकीला पात्र आहें. मी महात्मा नसून अल्पात्मा आहे. तुम्हीं सर्वांनीं मला नेहमीं क्षमा करायची आहे." हें ऐकून भणसाळी खजील झाले व जाण्याचा बेत त्यांनीं सोडून दिला. ती विधवा बाईदेखील परत आली. ५०

महादेव देसाई –

गांधीजी आत्मशुद्धीसाठीं १९३३ च्या मेमध्यें २१ दिवसांचें उपोषण सुरू करणार होते. उपोषणापूर्वी गांधीजींनीं आपली प्रकृति डॉक्टराकडून तपासून घ्यावी, असें मत राजगोपालाचार्य व शंकरलाल बँकर यांनीं दिलें. तेव्हां गांधीजी म्हणाले, "वैद्यकीय तपासणी मी मान्य करूं शकत नाहीं. त्या तपासणीचा अर्थ, माझी श्रद्धाहीनता, असाच होईल."

"याचा अर्थ तुम्ही आपलें कांहीं सोडावयास तयार नाहीं. आपल्या हातून चूक होणारच नाहीं, असा तुमचा दावा दिसतो." राजाजी म्हणाले.

हे शब्द ऐकतांच गांधीजी चिडले व खवळून बोलले, "तुम्ही माझी श्रद्धा, माझी निष्ठा यानें ढासळूं शकणार नाहीं. या दिव्यांतून मी सुरक्षितपणें बाहेर पडेन असा मला विश्वास वाटतो. तेवढा तुम्हांला – आणि तुमच्यासारख्या मित्रांना–पुरेसा व्हावा. माझी श्रद्धा कमजोर करण्याचा प्रयत्न तुम्ही करूं नये. उपोषणास सुरुवात करण्यापूर्वी मी माझी वैद्यकीय तपासणी करून घेण्यास संमति देऊं शकत नाहीं."





मित्र गेले. गांधीजींच्या जीवाला क्षुब्ध होण्यास आपण कारण झालों, या विचारानें ते खिन्न झाले.

संध्याकाळीं नित्याप्रमाणें फिरावयास गेले असतांना, गांधीजींना अकस्मात् आपली चूक कळून आली. "मी माझ्या दोन प्रिय मित्रांवर मोठा अन्याय केला." ते म्हणाले, "मानव किती दुबळा आहे–स्खलनशील आहे ! आत्मशुद्धीसाठीं योजलेल्या उपोषणाच्या प्रारंभींच, मी माझ्या जिवलग मित्रांवर रागवावें हें किती चमत्कारिक !"

दुसरे दिवशीं सकाळीं गांधीजींनीं राजाजींना पत्र पाठविलें, तें असें –

"तुम्ही मला प्राणाहून प्रिय आहां. तुम्हांला व शंकरलालांना काल मी फार दुखविलें. 'क्षमा करा' असें मी म्हणून मागणार नाहीं. मी मागण्यापूर्वीच तुम्ही मला क्षमा केलेली आहे. पण काल मी गाढवा-प्रमाणें जी गोष्ट नाकारली, तीच आतां मी पतकरतों. तुम्ही म्हणाल त्या वेळीं, तुम्ही सांगाल त्या डॉक्टरा-कडून, मी माझी प्रकृति तपासून घेण्यास तयार आहें. अर्थात् याला सरकाराची परवानगी लगेल. या तपा-सणीचा निष्कर्ष जाहीर करूं नये. कारण त्याचा राज-कारणांसाठीं उपयोग केला जाण्याचा धोका आहे. वैद्य-कीय तपासणी झाली, तरी तिचा परिणाम उपोषण सुरू करण्यावर कांहीं होणार नाहीं, हें मला सांगितलेंच पाहिजे." ५१

प्यारेलाल –

तें १९४६ साल होतें. सर्व राष्ट्रांवर दुष्काळाची छाया पसरली होती. ता. २२ सप्टेंबर रोजीं हिंदु पंचांगा-प्रमाणें गांधीजींचा ७७ वा वाढदिवस होता. तेव्हां एका गांधी–भक्ताच्या मनांत अशी कल्पना आली कीं, या वाढदिवसाच्या निमित्तानें आपण हरिजन मुलांना मेवामिठाई वाटावी.–आणि ती तेव्हांच अन्नमंत्री डॉ. राजेंद्रप्रसाद यांचे हस्तें वाटावी.

ही योजना कळतांच गांधीजी खवळले. त्यांच्या रागाचा पारा एकदम वर चढला. त्यांनीं त्या कार्य-कर्त्याचा कडकडून निषेध केला.

पुढें गांधीजींनीं दुहेरी प्रायश्चित घेतलें. एक तर स्वतःचा तोल सुटला म्हणून, आणि दुसरें त्या कार्य-कर्त्यानें चूक केली म्हणून. त्यांनीं आपल्या रोजनिशींत लिहिलें. "मला क्रोध आला. भोंवतालीं वणवा पेटला असतांना चित्ताचें साम्य राखणें फार कठीण जातें." एका निकटच्या स्नेह्याला ते म्हणाले, "माझ्या अंतः-करणांत आग पेटली आहे. तरी माझें चित्त शांत राहिलें पाहिजे. तसें कां होत नाहीं ? पुरेशी अनासक्ती मजजवळ नाहीं कीं काय कुणास ठाऊक !" ५२

स्वदेशी

स्वदेशी-व्रत हें या युगांतील महाव्रत होय. जी गोष्ट आत्म्याचा धर्म आहे, परंतु अज्ञानामुळें किंवा अन्य कारणांनीं आत्म्याला जिची जाणीव उरलेली नाहीं, तिच्या पालनासाठीं व्रत घेण्याची जरूर पडते.

स्वदेशी हा आत्म्याचा धर्म आहे, पण त्याचा विसर पडला आहे. म्हणून त्याच्यासंबंधीं व्रत घेण्याची आव-श्यकता उत्पन्न होते. आत्म्याच्या दृष्टीनें स्वदेशीचा अंतिम अर्थ सर्व तऱ्हेच्या बाह्य संबंधांपासून संपूर्ण मुक्ति हाच होय. देहसुद्धां आत्म्याला परदेशी आहे. कारण कीं इतर आत्म्याशीं ऐक्य साधण्याच्या आड देह येतो. देह हा आत्म्याच्या मार्गामध्यें विघ्नरूप आहे. स्वदेशीधर्म जाणणारा व पाळणारा इसम जीवमात्राबरोबर ऐक्य साधण्यासाठीं देहाचाहि त्याग करील.

हा अर्थ खरा असेल तर आपल्या जवळपास अस-लेल्या लोकांच्या सेवेमध्यें मग्न होऊन रहाणें, यांतच स्वदेशीधर्म आहे, हें कळण्यास आपल्याला अडचण पडणार नाहीं. अशी सेवा केल्यानें दूरचें राहून जातात, किंवा त्यांना नुकसान पोंचतें, असा भास होण्याचा संभव आहे, पण तो केवळ भासच. स्वदेशीची शुद्ध सेवा घडतेच. जें पिंडीं तें ब्रह्मांडीं.

याच्या उलट दूरची सेवा करण्याचा मोह धरल्यास ती तर घडत नाहीच, आणि जवळच्यांची सेवाहि राहून जाते. माझ्या आधारावर असणाऱ्या कुटुंबीयांना अथवा गांववाल्यांना मी टाकलें कीं, त्यांची माझ्यावर जी भिस्त होती ती फसली. दूरच्यांची सेवा करायला मी सरसावलों, तर त्यांची सेवा करण्याची ज्यांच्यावर जबाबदारी आहे त्यांना त्यांचा विसर पडतो. 'स्वदेशीचें पालन करतांना मृत्यु आला तरी तो बरा, पण परदेशी भयानकच आहे.' स्वधर्म म्हणजे स्वदेशी.

घोटाळा होतो तो स्वदेशीचा अर्थ न समज-ल्यामुळेंच. कुटुंबीयांविषयीं मोह ठेवून मी त्यांचे लाड





करावे, त्यांच्यासाठीं धन चोरावें, इतर खोटेंनाटें करावें, ही स्वदेशी नव्हे. मीं फक्त त्यांच्या बाबतींतला आपला धर्म पाळावयाचा आहे. तो धर्म शोधीत व पाळीत असतां मला सर्वव्यापी धर्म सांपडून जातो. स्वधर्माच्या पालनानें परधर्मीयांना किंवा परधर्माला हानि पोंचतच नाहीं—पोंचतां कामाच नये. इतरांची हानि होत असेल तर आपण कल्पिलेला धर्म स्वधर्म नव्हे, तो स्वाभिमान आहे, अर्थात् त्याज्य आहे.

स्वदेशीमध्यें स्वार्थ नाहीं, किंवा असलाच तर तो शुद्ध स्वार्थ आहे. शुद्ध स्वार्थ म्हणजे परमार्थ; स्वदेशी म्हणजे परमार्थाची पराकाष्ठा.

स्वदेशी व्रताचें पालन करणारा इसम नित्य आपल्या सभोंवार नजर फिरवीत राहील, आणि जेथें जेथें शेजाऱ्यांची सेवा करण्याची संधि दिसेल, तेथें तो ती करील.

पूर्ण स्वदेशीमध्यें कोणाचा द्वेष नसतो. हा संकुचित धर्म नव्हे. हा प्रेमांतून, अहिंसेंतून उत्पन्न झालेला सुंदर धर्म आहे. ५३

बोधक प्रसंग

जयरामदास दौलतराम –

१९३९ सालच्या डिसेंबरांतील गोष्ट. गांधीजी आपल्या सायंकालीन सहलीकरतां आश्रमाच्या दारांतून बाहेर पडतात, तोंच एक अभ्यागत त्यांच्यासमोर उभा राहिला. त्यानें जमिनीवर कापडाचें गांठोडें ठेवलें आणि गांधीजींना सादर प्रमाण केला. गांधीजींनी त्याला उलट प्रणाम केला व म्हटलें, 'मला तुमचें पत्र मिळालें; पण माझ्याकडून उत्तर आल्यावर तुम्ही याल असें मला वाटलें होतें.'

त्यावर आलेले गृहस्थ म्हणाले, "युद्ध सुरू झाल्यावर व्हाईसरॉयच्या भेटीनंतर तुम्ही जें हृदयद्रावक पत्रक काढलें, त्यामुळें मी अगदीं हादरून गेलों. मला तुमच्याकडे आल्याशिवाय व दोन दिवस घालविल्या-शिवाय चैन पडेनासें झालें. म्हणून मीं हरद्वार सोडलें आणि तुमच्या उत्तराची वाट न पाहातां येथें आलों."

आलेले पाहुणे परचुरेशास्त्री होते. ते १९२२ सालीं गांधींबरोबर येरवड्याच्या तुरुंगांत होते. त्यांना दुर्दैवानें दुर्धर महारोग जडला होता. त्यांनीं अनेक उपचार केले व शेवटीं त्रासून ते हरद्वार येथें जाऊन राहिले होते.

दुसरे दिवशी पहाटेची प्रार्थना झाल्यावर गांधींनीं आश्रमांतल्या मंडळींना उद्देशून भाषण केलें. ते म्हणाले, "परचुरेशास्त्र्यांच्या रूपानें परमेश्वर माझ्या प्रामाणिक-पणाची कसोटी पाहण्यास आला आहे. परचुरेशास्त्र्यांना महारोग आहे म्हणून त्यांना 'जा' म्हणून सांगणें हें परमेश्वराला व स्वतःच्या आत्म्याला डावलणें आहे. पण त्याबरोबरच आश्रमांतल्या मंडळींच्या आरोग्याचा मला विचार केला पाहिजे. परमेश्वरानें त्यांनाहि माझ्या स्वाधीन केलें आहे. तुम्ही सर्वजण हा धोका पत्करा-वयास तयार असल्याशिवाय मी परचुरेशास्त्र्यांना येथें कसें ठेवून घेऊं ?"

आश्रमांतली मंडळी म्हणाली, 'आम्ही आमच्यांत परचुरेशास्त्र्यांना घ्यावयास तयार आहों.' हें ऐकून गांधीजींच्या छातीवरील ओझें दूर झालें.

सकाळपासून परचुरे आश्रमवासी झाले. गांधीजींनीं आपल्या झोपडीशेजारींच परचुऱ्यांच्याकरतां एक नीट-नेटकी झोपडी तत्काळ बांधून दिली. त्या झोपडीवर छपराकरतां पांढरी स्वच्छ खादी टाकली. त्यांतून रोग्यावर सूर्यानें किरणें टाकावींत अशी योजना. त्या दिवसापासून गांधीजींपुढें परचुऱ्याशिवाय दुसऱ्या कोणत्याहि रोग्याचा प्रश्न प्रामुख्यानें नव्हता.

महात्माजी दररोज स्वतःच्या हातानें परचुऱ्यांना मालीश करीत. त्यांचा आहारहि त्यांनीं ठरविला होता. त्यांच्याकरतां तयार केलेले अन्न दिवसांतून तीनदां गांधीजी स्वतः तपाशीत. सकाळचें फिरणें संपल्यावर दररोज गांधीजी प्रथम परचुऱ्यांच्या झोंपडींत जात.

परचुरेशास्त्र्यांच्या झोपडींत डास जात. त्यांचा त्यांना त्रास होई. म्हणून बापूजींनीं साऱ्या झोपडीला पुरेल एवढी मोठी मच्छरदाणी करवून घेतली. ती त्या झोपडीवर महिनाभर होती. पुढें त्यांच्यासाठीं स्वतंत्र झोपडी बांधण्यांत आली. ती आतां काढून टाकलेली आहे. ५४

घनश्यामदास बिर्ला –

बरेच वर्षांपूर्वी दिल्लींत घडलेली गोष्ट आहे. एक स्त्री मृत्युपंथाला लागली होती. रोगाशीं झगडतां झगडतां बिचारीचें शरीर झिजून गेलें होतें. केवळ श्वास शिल्लक होता. तिनें जीवनाचा निरोप घेतला होता. 'रामनाम' घेत ती आपले शेवटचे दिवस घालवीत





होती. पण अजून गांधीजींकडून अखेरचा आशीर्वाद घेणें राहिलें होते. त्या बाईनें विचारलें, “ मला गांधीजींचें दर्शन होऊं शकेल कां ? जातां जातां मला त्यांचें शेवटचें दर्शन घडूं दे. ”

गांधीजी दिल्लीच्या आसपासहि नव्हते. तरी मी आशा दाखविण्यासाठीं म्हटलें, ‘ पाहतों, तुमची इच्छा ईश्वर कदाचित् पुरी करील. ’

आणि दोनच दिवसांनीं मला सूचना मिळाली कीं, गांधीजी कानपूरहून दिल्लीच्या वाटेनें अहमदाबादेकडे जात आहेत. त्यांची गाडी दिल्लीस पहाटे चार वाजतां पोचत होती आणि अहमदाबादेची गाडी पांचला निघणार होती. केवळ एका तासाचेंच अंतर मध्यें होतें; आणि बिचारी रोगीबाई दिल्लीपासून सहा मैलांवर होती. एका तासांत आजाऱ्याला पाहून स्टेशनवर परत येणें मुष्कीलीचें होतें.

दिवस थंडीचे होते. जोराचा वारा सुटला होता. त्यावेळीं मोटारगाड्या उघड्या असत. अशा उघड्या मोटारींतून गांधीजींना अगदीं पहाटें बारा मैलांचा प्रवास करणें धोक्याचें होतें.

गांधीजी गाडींतून उतरले. मी हलक्या आवाजानें विचारलें, “ आपणाला थांबतां येणार नाही कां ? ”

“ थांबणें अशक्य आहे. ” गांधीजींनीं उत्तर दिलें. मी हताश झालों. रोग्याची किती निराशा होईल याची मला जाणीव होती. गांधीजींनीं फिरून विचारलें, “ थांबायचें कां विचारतां ? ”

मीं कारण सांगितलें. गांधीजी म्हणाले, “ चला, आतां चला. ”

“ पण एवढ्या थंडींत आणि असा जोरदार वारा सुटला असतां, या पहाटेच्या वेळीं, मोटारींतून मी तुम्हांस कसें नेऊं ? ”

“ त्याची चिंता नको. मला मोटारींत घाला. उगीच वेळ दवडूं नका. ” गांधीजींना मी मोटारींत बसविलें. थंडी आणि वरचा झोंबणारा वारा आपल्या शक्तीचें निष्ठुर प्रदर्शन करीत होता. ती रुग्णा शय्येवर पडून “ रामनाम ” जपत होती. गांधीजी तिच्या खाटेजवळ गेले. मीं म्हटले, “ गांधीजी आले आहेत. ”

तिला तें खरेंच वाटेना. ती स्तंभित झाली. संभ्रमानें ती उठून बसण्याचा प्रयत्न करूं लागली, पण शक्ति कोठें होती ?

तिच्या नेत्रांतून न कळत दोन अश्रु ओघळले. मीं माझें कर्तव्य पार पाडलें असें मला वाटलें. त्या बाईच्या आत्म्याला किती सुख लाभलें, याची साक्ष तिचे नेत्र देत होते.

गांधीजींची गाडी सुटून गेली होती. त्यासाठीं मोटारीनें पुढील स्टेशनवर जाऊन गाडी पकडावी लागली. गांधीजींना त्रास झालाच, पण रोग्याला शांति मिळाली, या संतोषानें त्यांना तो जाणवला नाहीं. ५५

प्रभाकर माचवे –

१९४१ सालीं माझी नियोजित पत्नी शरदिनी फार आजारी पडली. तेव्हां डॉ. सुशीला नायर तेथें नव्हत्या. गांधीजी दिल्लीला व्हाइसरॉयांच्या भेटीला गेले होते. तेथें त्यांना कळतांच, ट्रंक कॉलनें, त्यांनीं तिच्या प्रकृतीबद्दल चौकशी केली.

आले तेव्हां स्वतःच रोग्याचें औषधपाणी, निगा वगैरे त्यांनीं हातीं घेतलीं. ‘ बां ’ च्या खोलीलगतच तिची खाट टाकण्यांत आली. तेव्हां तिला लंघनचिकित्सा दिली होती. सर्व रात्र विव्हळण्यांत व ओरडण्यांत ती घालवी. त्या दिवशीं रात्रीं, गांधींच्या थोरपणानें मी अतिशय प्रभावित झालों.

रात्रीं एक–दीडचा सुमार असेल. मी जागा होऊन पाहतों, तों लीलावती बेहेन, कंदील घेऊन उभ्या व गांधीजी एका हातांत काठी व दुसऱ्या हातांत झोपेच्या औषधाचा डोस घेऊन उभे. शरदिनीपासून मी किंवा तिचे वडील फार तर वीस–पंचवीस पावलांच्या अंतरावर अंगणांत झोंपलों होतों. पण गांधीजी तर बरेच दूर होते. मग त्यांच्यापावेतों हिचें विव्हळणें पोंचलें कसें ?

दुसऱ्या दिवशीं सकाळी लीलावतींनीं मला सांगितलें कीं, ते रात्रीं एक दीडपावेतों आकाशांत पाहात, कसला तरी विचार करीत जागत होते. सर्व सामसूम होतें. तेव्हां हिचें आर्त ओरडणें त्यांना ऐकूं आलें. ते स्वतः दवाखान्यांतून औषध घेऊन आले.

त्याच रात्रीं गांधींनीं ‘ भाषण–स्वातंत्र्याची ’ घोषणा करण्याचा निश्चय केला होता. ५६

प्यारेलाल –

नोआखालींतील दौऱ्यांत बादलकोटाहून दोन मैल चालून आताकोरा येथें पोहोंचण्यास गांधीजींच्या पथ-





कास तब्बल एक तास लागला. इतका रस्ता निरुंद नि निसरडा होता. तेथें एक जख्ख म्हातारें जोडपें रहात होतें. गांधीजींचें दर्शन घेण्याची त्यांना फार तळमळ होती, पण त्यांच्यापर्यंत जाण्याचें त्राण त्यांच्या अंगीं नव्हतें. ही गोष्ट गांधीजींच्या कानीं गेली. तेव्हां ते स्वतः त्या म्हाताऱ्याच्या झोपडींत संध्याकाळीं गेले. त्यांनीं त्या वृद्ध गृहस्थाचे गाल प्रेमानें कुरवाळले. म्हातारीनें कापराच्या दोन माळा आणल्या. एक तिनें व एक तिच्या पतीनें–त्या माळा गांधीजींच्या गळयांत घातल्या. ते दोघेहि आनंदानें डोलूं लागले.

त्या वृद्ध दांपत्यानें दोन शहाळीं आधीं आणून ठेवलीं होतीं. त्यांतील गोड पाणी त्यांनीं गांधीजींना पिण्यास दिलें. पण गांधीजींचा नियम असा होता कीं, सूर्यास्तापूर्वी जेवण करावयाचें आणि त्यानंतर कोणतेंहि पोषक द्रव्य घ्यावयाचें नाहीं. पण त्या म्हाताऱ्यांच्या भक्तीपुढें गांधीजींचा पंचवीस वर्षाचा नियम विरघळून गेला. त्यांनीं तो 'नैवेद्य' प्रेमानें ग्रहण केला. ५७

एस्. के. जॉर्ज –

त्रावणकोर संस्थानांतील मंदिर–प्रवेशाच्या जाहीरनाम्यानंतर १९३६ साली गांधीजींनीं दौरा काढला, तेव्हांची गोष्ट. त्यांना भेटण्यासाठीं मी त्यांच्या निवासस्थानीं सकाळीं गेलों, पण भेट होऊं शकली नाहीं, तेव्हां मी महादेवभाईंना सांगितलें, "माझी पत्नी आजारी आहे. त्यामुळें आम्हीं अद्याप गांधीजींना भेटूं शकलों नाहीं." तें मीं जी. रामचंद्रन् यांनाहि सांगितलें. तेव्हां ते म्हणाले, "मग पर्वतानें महमदाकडे गेलें पाहिजे."

पण तसें होणें बायबलांतील कथेविरुद्ध आहे. "गांधीजींनीं माझ्या झोपडींत पायधूळ झाडावी इतकी माझी योग्यता नाहीं." असेंहि मी म्हणालों.

त्या दिवशीं संध्याकाळीं गांधीजींची सभा फारच प्रचंड झाली. त्यानंतर मोठी मिरवणूक निघाली पण तींत गांधीजींनीं भाग घेतला नाहीं. ते सभेंतून थेट आपल्या निवासस्थानीं गेले. संध्याकाळचें जेवण करीत असतांना त्यांनीं माझ्या पत्नीसंबंधी चौकशी केली आणि आम्ही कोठें राहतों, याचाहि तपास केला.

योगायोग असा कीं, गांधीजी या 'संस्थानी अतिथीगृहांत' रहात होते, त्यांच्या शेजारीच आमचें घर होतें. हें कळतांच, जेवण संपतांच, हातांत काठी घेऊन, हे वृद्ध गृहस्थ आपल्या रुग्ण भगिनीच्या समाचारासाठीं तरातरां निघाले. रात्रीचे नऊ वाजले होते. आम्ही कामें आटोपून विश्रांति घेत होतों. फक्त एक रॅकेलचा दिवा जागा होता. आम्हीं झोपलों नव्हतों. इतक्यांत माझ्या कानीं एक आवाज आला. "हा आवाज महादेवभाईंचाच." मीं ओळखलें व तसें पत्नीला सांगितलें.

"केवळ महादेवच आला आहे, असें त्यांना वाटत आहे." दाराबाहेर महादेवभाई बोलत होते. मी बाहेर पाहिलें, तो फाटकापाशीं गांधीजी आणि त्यांची मंडळी उभी! फाटकाला कुलूप लावलेलें होतें. तें उघडण्यासाठीं मी धांवत गेलो.

"हां, चोराला तुम्ही भितां म्हणावयाचे!" गांधीजी चेष्टेनें म्हणाले. तेव्हां मी त्यांना रामचंद्रन्शीं माझें झालेलें बोलणें सांगितलें आणि बायबलमधील कथाहि सांगितली व म्हटलें, "आपण माझ्या घरीं यावें, अशी माझी योग्यता नाहीं.'

"वा! असें कसें म्हणतां!" असें म्हणून गांधीजींनीं मला खोडून काढलें, ते आंत आले. मी त्यांना दिवाणखान्यांत बसवूं लागलों, पण ते म्हणाले, "मी तुम्हांला भेटायला आलों नाहीं–तुमच्या पत्नीला पाहाण्यासाठीं आलों आहें." असें म्हणून ते थेट माझ्या पत्नीच्या खोलीकडे गेले. तिच्या खाटेजवळ बसून त्यांनीं तिच्या आजाराची व औषधोपचाराची चौकशी केली.

गांधीजी अगदीं शांतपणें बसून राहिले. त्यांच्या पाठीमागें कामाची कांहीं गर्दी आहे, असें त्यावेळीं वाटलें नाहीं. ५८

अनुक्रमणिका





प्रा. उषा वि. करंबेळकर

सरमा–पणि संवाद

[प्रस्तुत लेखात 'सरमा–पणि' (ऋ. १०·१०८) संवादाची विस्तृत चर्चा आहे. पौरस्त्य व पाश्चात्य संशोधकांच्या मतांचा यात आढावा घेतलेला आहे. सरमा हा शब्द व्युत्पत्तिदृष्ट्या सूर्या, सरण्यू ह्या शब्दांशी जुळणारा आहे असे दाखविले आहे. तुलनात्मक उद्धरणांचा आधार देऊन सरमा = उषस् (dawn) हे समीकरण मांडून पुढे सरमा म्हणजे दीर्घकालीन रात्रीनंतर येणारी उषस् असल्याचे सिद्ध करण्याचा प्रयत्न केलेला आहे.

हे थोडक्यात लेखाचे 'सार' आहे.]

१. प्रास्ताविक –

ऋग्वेदातील देवदानवादि सर्वच गोष्टी गूढ रूपाने वावरतात. इतकेच नव्हे तर इन्द्रादि देवता बल वगैरे दानवाच्या गुहेचा भेद करून त्यात लपवून ठेवलेल्या ज्या गाईंना मोकळे सोडते; त्या गाईदेखील गूढ रूपातीलच आहेत.

वैदिक ऋषि–कवींचा अशा प्रकारची गूढ वा कूट वर्णने करण्याकडे कल दिसतो. त्यांनी याप्रकारे वर्णिलेल्या ऋचातून देवतांचे असलेले वास्तव्य इतरांनी जाणून घेतले पाहिजे अशी त्यांची अपेक्षा असे. जो ते जाणू शकणार नाही त्याबद्दल ऋषि म्हणतात,

"यस्तन्न वेद किमृचा करिष्यति
य इत्तद्विदुस्त इमे समासते ।"

की तो ऋचेचा दोष नव्हे. पण जो जाणतो तो खरोखर विद्वानांच्या सभेत बसण्यास योग्य आहे.

'सरमा–पणि' हा ऋग्वेदाच्या १० व्या मण्डलातील १०८ क्रमाङ्काच्या सूक्तात आलेला एक संवाद आहे. त्यातील सरमा आणि पणी ही दोन्ही पात्रे अशीच गूढ रूपात वावरणारी आहेत. त्यांच्या स्वरूपासंबंधाने विचार प्रस्तुत लेखात मांडला आहे.

सूक्तात ११ ऋचा आहेत. सरमा आणि पणी ही त्यातील दोन पात्रे. त्यापैकी 'सरमा' ही वेदोत्तरकालीन वाङ्मयातून परंपरेने देवशुनी मानली गेलेली आहे. देवशुनी = देवांची कुत्री. ह्या अर्थावर यास्कांनी विशेष भर दिला आहे. पण सरमा–कुत्री हे समीकरण अगदी एकमुखाने संशोधकांनी मान्य न केल्यामुळे अजून देखील मत–प्रदर्शनास वाव आहे. ऋ. तील पुरावा देऊन सरमेचे स्वरूप स्पष्ट करण्याचा मानस आहे.

२ सरमेबद्दलचे निर्देश –

ऋग्वेदातील १०-१०८ हा सरमा–पणि संवाद असल्याचे वर आले आहेच. इतरही अनेक निर्देश ऋ. त आपल्याला सरमेसंबंधाने पहावयास मिळतात ऋ. १. ६२.३.; ७२.८; ३.३१.६; ४.१६.८; ५.४५.७ इ. नंतरच्या वैदिक वाङ्मयातून वरील निर्देश थोड्याशा फरकाने वा पुनरुक्ति स्वरूपात उपलब्ध आहेत. अथर्ववेद ९.४.१६ हा सरमेबद्दलचा निर्देश तिच्या बद्दलचे गूढ उकलण्यास फारसा उपयोगी ठरेलसे वाटत नाही. तैत्तिरीय ब्राह्मण, आपस्तम्ब श्रौतसूत्र, तैत्तिरीय आरण्यक, कात्यायनाची सर्वानुक्रमणी आणि नीतिमञ्जरी यामधून येणारे निर्देश सरमेबद्दल मिळालेल्या माहितीत फारशी भर घालीत नाहीत. जैमिनीय ब्राह्मणात (२.४३८.४२) एक कथा आलेली आहे. "सरमेवर सोपविलेले काम पूर्वी सुपर्णाला सांगितले होते. पण तो विश्वासघात करणारा ठरल्यामुळे ती जबाबदारी इन्द्राने सरमेवर टाकली" असा तिचा सारांश देता येईल. पारस्कर गृह्यसूत्रात 'कुत्र्याच्या–मंत्रात सरमेचा निर्देश येतो. त्या मंत्राचा प्रसूति–कक्षेच्या रक्षेसाठी उपयोग केला जातो.

निरुक्ताने "सरमा देवशुनी इन्द्रेण प्रहिता पणिभिरसुरैः समूहे ।" असे ११–२४–२५ मध्ये सरमेबद्दल म्हटले आहे. बृहद्देवतेत[1] ८. २४–३४ सरमा-पणि-कथा

---

१. बृहद्देवतेने जैमिनीय ब्राह्मणात आलेली सुपर्ण इन्द्र कथा व सरमा यांची गल्लत केली आणि चुकीने सरमेला विश्वासघातकी ठरविले. व तेच नीतिमञ्जरीने मानले आहे.

आलेली आहे. महाभारताच्या आदि पर्वात ३.१–९ यज्ञात व्यग्र असलेल्या जनमेजयाने सरमेच्या पुत्राला घालवून दिले. त्यामुळे तिने जनमेजय व त्याचा भ्राता दोघांनाही शाप दिले असे म्हटले आहे.

महाभारतातच इतरत्र सरमेचा फक्त कुत्री असा निर्देश मिळतो. रामायणात[२] सरमेचा निर्देश नाही. वाराह पुराणात (१६.१०–११) एक ' सरमोपाख्यानं' आले आहे. त्यात ती कुत्रीच पण देवत्व प्राप्त झालेली आहे. बृहद्देवतेत आलेल्या तत्त्वावर आधारित असेच ते आख्यान आहे.

३ ऋग्वेदात सरमा –

ऋचातून सरमेबद्दल आपल्याला पुढील माहिती मिळते. " इन्द्र आणि अंगिरस (यांच्या आज्ञेने) सरमेला तिच्या पुत्राकरिता पेय प्राप्त झाले. पर्वताचा भेद करून बृहस्पतीने गाईंचा शोध लावला. वीरांनी गाईंच्या प्राप्तीमुळे आनंदाने जल्लोष केला." (१.६२.३)

(अग्नीला उद्देशून असलेली ऋचा) –

" सुविचारांना चालना देणाऱ्या सप्तसिन्धू (स्वर्गातून वाहतात) ऋतज्ञांनी संपत्तीची द्वारे पाहिली. गाईंचे विशाल व निश्चित स्थान सरमेने जाणले. त्यामुळे मानवांना आता चांगले अन्न मिळते. " (१.७२.८)

" पर्वतातील भेगेचा शोध लागताच सरमा त्या श्रेष्ठ व प्राचीन अशा स्थानाच्या दिशेने गेली. मुख्य व जाणती असलेली ती ध्वनीच्या अनुरोधाने मार्ग आक्रमीत (शेवटी) त्या ध्वनीपर्यंत जाऊन पोहोचली. " (३.३१.६) "हे इन्द्रा, जलाकरिता तू मेघरूप पर्वताचा भेद करताच सरमा तुझ्यापुढे आली. पर्वतांचा भेद करणारा, अंगिरसांनी स्तुति केलेला, आमचा नेता असलेला तू बळजोरीने लूट आण. " (४.१६.८)

" हातांनी प्रयत्नपूर्वक दाबल्यामुळे आवाज करणाऱ्या सोमनिष्पादक दगडाबरोबर नवग्वांनी गान करीत दहा महिने (यज्ञ केला.) ऋताच्या मार्गानी जाऊन सरमेने गाईंचा शोध लावला. अंगिरसांनी खरोखर आश्चर्यकारक कृत्ये केली. " (५.४५.७)

" या संस्मरणीय उषःकाली ते सर्व (अंगिरस) गाईंसह निघाले. त्या गाईंचे दूध मोठ्या सभास्थानी (यज्ञात) उपयोगी आहे. अशा प्रकारे ऋताच्या मार्गाने सरमा गाईंच्यापर्यंत पोहोचली. " (५.४५.८)

ऋ. १०.१०८ हा सरमा–पणि–संवाद आहे. त्यात ११ ऋचा आहेत. सरमा व पणि ही संवादातील दोन पात्रे असल्याचे मागे येऊन गेले आहेच. सरमा पणींच्या दृढ राज्यात पोहोचली. रसा नदी पलिकडील फार दूर असलेल्या गुप्त अशा वसतिस्थानी एकाएकी प्राप्त झालेल्या सरमेला पाहून पणी आश्चर्यचकित झाले. " पणींनी आपल्याजवळील संपत्तीचा साठा इंद्राच्या स्वाधीन करावा " असा इंद्राचा निरोप पोहोचविण्यास आल्याचे सरमेने सांगितले. रसेचे जल पार करून ती त्यांच्यापर्यंत आली. पणींनी इंद्र कसा आहे अशी पृच्छा केली व त्याच्याशी आम्ही सख्य करू असा आपला विचार तिच्यापुढे व्यक्त केला. सख्य करताच आमचे नेतृत्व तो करील असे प्रलोभन देखील इन्द्राकरिता देऊ केले. सरमेने त्यांच्या बोलण्याचा धिक्कार केला. पणींनी गोधन लपविल्याबद्दल इन्द्र त्यांना योग्य ती शिक्षा करील, इतकेच नव्हे तर ठार मारील अशी धोक्याची सूचना तिने निर्भयपणे दिली. प्रतिकाराशिवाय गोधन इन्द्राच्या स्वाधीन करणार नसल्याचे पणींनी प्राञ्जलपणे सांगून टाकले. पण त्यांच्या ह्या बोलण्यात तथ्य नसल्याचे सरमेने सांगितले. बृहस्पती त्यांची ही उद्दाम भाषा सहन करणार नाही असा इशारा करण्यास ती विसरली नाही. पणींनी त्यांच्या मालकीचे गाई, अश्वादि धन पर्वतावर अगदी सुरक्षित ठेवले आहे. त्याचे संरक्षण करण्यास शस्त्रसज्ज व शूर योद्धे आहेत. अशी आपली बढाई मारीत पणींनी सरमेला धनाचा पत्ताच सांगितला. तुझा दूरचा प्रवास निरुपयोगी ठरणार असे म्हणून ते तिला डिवचू पहातात. तिकडे दुर्लक्ष्य करीत सरमा " अयास्य, अंगिरस, नवग्व हे गोधन परत मिळविण्यास अगदी सज्ज आहेत " असे म्हणून पणींना धाक घालते.

२. रामायणात ७.१२.२७ सरमा हे बिभीषण पत्नीचे नाव आहे. मानस सरोवराकाठी तिचा जन्म झाला. त्यावेळी सरोवराचे पाणी वाहू लागले. तिची माता " सरो मा वर्धतेत्युक्तं ततः सा सरमाऽभवत् । " म्हणाली व म्हणून तिला सरमा नाव दिले गेले. सरमा शब्दाची ही व्युत्पत्ति जैमिनीय ब्राह्मणातील २.४४२ मधील वृतान्ताशी जुळणारी आहे.

अनुक्रमणिका





त्यामुळे मनातून घाबरलेले पणी सरमेला फितूर करण्यासाठी म्हणतात "आम्ही तुला आमची भगिनी मानून तुझ्या वाटणीचा धनभाग तुला देऊ." त्यांचा आशय जाणून चतुर सरमा म्हणते "ह्या तुमच्या युक्त्या इंद्र-बृहस्पती चांगल्या प्रकारे ओळखून आहेत. तुमच्यावर आक्रमण करण्यास ते आता तयार आहेत." त्यानंतर सरमेच्या मुखातून वदविलेला संवादाच्या समारोपाचा (epilogue) भाग येतो. "ऋताच्या मार्गाने जाण्यासाठी गाईंना मोकळे सोडा."

४ सरमेसंबंधीची विचारधारा

(अ) वैदिक -

१. यजुर्वेदात म्हटले आहे "वाग्वै सरमा।" - (मैत्रायणी संहिता ४·६) सरमा म्हणजे वाणी (कारण तिने पणींशी परिणामकारी भाषण केले.)

२. सायणांनी तैत्तिरीय आरण्यक (१·१०) मध्ये सरमा = वेदी असे समीकरण दिले. (वेदी = यज्ञवेदी. कारण त्या शब्दाची सर्वसाधारणपणे सर+मा-जी आपल्या स्थानाहून सरकत नाही. हालत नाही.-अशी व्युत्पत्ति दिली जाते.) ती द्यावापृथिवींची कन्या असून रुद्र हे तिचे बंधू आहेत.

३. यास्क- सरमा=देवशुनी- देवांची कुत्री मानतात हे वर दिलेच आहे. सरमा शब्दापासूनच सारमेयौ= कुत्रे (दोन) - श्याम आणि शबल. हे देखील देवांचेच कुत्रे असून सरमेचे पुत्र मानले गेलेले आहेत· ते यमाचे द्वाररक्षक होत.

पारस्कर गृह्यसूत्राने सरमा कुत्री असल्याचे युक्तीने सुचविले आहे.

४. बृहद्देवतेत (२·५२-८४) या ठिकाणीच फक्त सरमेचा स्त्री-ऋषि म्हणून निर्देश आहे.

(ब) आधुनिक

१ कुन्हच्या मते सरमा म्हणजे वादळी मेघ (stormy cloud) होय. ह्याचे स्पष्टीकरण देत असताना औफ्रेक्टने म्हटले आहे- "तृषार्त पृथ्वीकडे जल येऊ न देता बराच काळपर्यंत मेघ (पणी) त्या जलाला (cows) अडवून धरतात तेव्हां आकाश-देव (इन्द्र); मानवांनी दिलेल्या आहुतीनी व केलेल्या प्रार्थनांनी उत्तेजित झालेला आपल्या दूताला वादळाला (सरमा) पुढे पाठवितो· आणि शेवटी इन्द्र स्वतःच विद्युत् वज्रादींच्या साह्याने मेघांचा भेद करतो." संस्कृत शब्द "सरमा"; ट्युटॉनिक शब्द "Storm" आणि ग्रीक शब्द "Norme" यांत साम्य आहे.

२ मॅक्समुलरने सरमा - उषस् (dawn) असे मत दिले आहे. "प्राचीन जगाचे सर्व तत्त्वज्ञान व देवतांना उद्देशून रचलेले काव्य हे उषस् शी निगडित आहे. जी उषस् सूर्य आणि इतर देव यांची माता असून स्वतः प्रकाशमयी असलेली ती अमृतत्वाची मूर्ति आणि मुखच आहे."

हेच मत ग्राह्य मानून हिलेब्रान्टने सरमा=उषस् हे समीकरण सिद्ध करून सारमेयौ म्हणजे सूर्य व चन्द्र असे सांगितले.

३ ओल्डेनबर्ग म्हणतो सरमा-पणि-कथा - ही मानवाच्या गोधन-स्वामित्वाचे स्पष्टीकरण देणारी आहे.

४. एन्ही सरमेचीं सरण्यूशी (fleet, mobile) तुलना करतो. (जो शब्द मरुतांचे विशेषण म्हणून आलेला आहे.) व त्यावरून सरमा म्हणजे वादळाची देवता आणि सारमेयौ हे तिचे पुत्र आणि वायु देवता होत असा निष्कर्ष काढतो.

अशाच प्रकारची मते हॉप्किन्स, कीथ, इ. डी पेरी, इ. जी. थॉम्सन् इत्यादींनी प्रदर्शित केली आहेत. मॅक्डोनेल म्हणतो, "There is nothing in the Rigveda directly showing that Saramā was then conceived as a bitch. But later vedic literature and Yaska describe her as a bitch of gods."

५. व्युत्पत्ति-

प्राचीन व अर्वाचीन सर्वच लेखकांनी सरमा शब्दाची व्युत्पत्ति सृ = to move यापासून दिली आहे. (यास्क- "सरमा सरणात्" ११.२५) त्यामुळे सरमा म्हणजे पुढे सरणारी एखादी देवता. मग तिचे स्वरूप वादळ, उषस्, कुत्री, वाणी यापैकी कुठलेहि असो. (किंवा सरमा यातील 'मा' जर निषेधवाचक उपपद घेतले तर आपले स्थान न सोडणारी, न हलणारी असा अर्थ होईल. वर रामायणावरील टीप देताना अशा प्रकारचा अर्थ केला आहे.) फक्त





महीधराने सरमा शब्दाची व्युत्पत्ति सह पूर्वक रम् धातूपासून दिली आहे. 'सरण्यू' हा शब्द 'सरमा' शब्दाशी जुळणारा आहे. दोन्ही शब्दात सृ = सर = to move हा एकच धातु आहे. सरण्यू शब्दासंबंधाने विवरण करून ब्लूमफील्डने सरण्यू = उषस् हे मत मांडले आहे. त्याचप्रमाणे सूर्या (१०.८५) शब्दात देखील वर दिलेलाच धातु आहे. सरमा, सरण्यू, सूर्या आणि उषस् ह्या एकच होत हे प्रतिपादन करीत असताना मॅक्डोनेल म्हणतो; "The most likely interpretation seems to be that which identifies her with the run-maiden सूर्या, Uṣas the dawn."

अशा प्रकारे व्युत्पत्तिशास्त्राच्या दृष्टीने सरमा, सरण्यू, सूर्या ह्या एकच होत. व्युत्पत्तिशास्त्रच सरमा = उषस् हे सिद्ध करण्यास उपयोगी पडणारे आहे.

६ सरमा = उषस्

सरमेला उद्देशून वा तिच्या संबंधाने वेदात आलेल्या ऋचांचे बारकाईने निरीक्षण केले तर ते सरमा=उषस् हे समीकरण सिद्ध करण्यास उपयोगी पडेल. सरमेची विशेषणे, तिचे वर्णन, तिची कार्ये व तिच्याशी निगडित असलेल्या गोष्टी ह्या सर्व बाबींत उषस् सूक्तातून सादृश्य दर्शविणारी वचने काढून दाखविण्याचा प्रयत्न करीत आहे.

१ गाईशी असलेला संबंध –

सरमा ही सातत्याने गाईंच्या संबंधात आलेली आहे. गाईंची इच्छा करणारी ती त्यांच्या स्थानाचा सुगावा घेत त्यांना प्राप्त करून घेते. अगदी असाच संबंध उषस् आणि गाई ह्यांचाहि आहे.

विदद् गव्यं सरमा १.७२.८	एषा गोभिररुणेभिर्युजाना ५.८०.३
सरमा गा अविन्दत् ५.४५.७	युङ्क्ते गवामरुणानामनीकम् १.१२४.११
इमा गावः सरमे या ऐच्छः १०.१०८.५	अरुषी गा अयुक्षत १.९२.२
अप ते गवां सुभगे भजाम १०.१०८.९	प्रति गावो अरुषीः यन्ति १.९२.१

उषस् शी संबंधित गाई म्हणजे प्रकाशाची तांबुस किरणे होत. (अरुषी गाः). आणि सरमा देखील गाईंच्या शोधार्थ निघाली आहे.

२ फार लांबून वा दुरुन आगमन –

सरमा ही फार दूरच्या ठिकाणाहून अगदी आकाशाच्या अन्तापासून, फार दूरच्या मार्गाने येते असे सांगितलेले आहे. ह्याच शब्दांचा वापर उषेच्या वर्णनात देखील येतो.

दूरे ह्यध्वा १०.१०८.१	आ अन्ताद्दिवः ३.६१.४
यस्येदं दूतीरसरः पराकात् १०.१०८.४	आ अन्तादापराकात् १.३०.२१
	एषा स्या युजाना पराकात् ७.७५.४
परि दिवो अन्तात् सुभगे पतन्ती १०.१०८.५.	व्यूर्ण्वती दिवो अन्तात् १.९२.११

३ ती ऋताच्या मार्गाचा अवलंब करते

ऋताच्या मार्गाने जाऊनच सरमेला गाईंचा शोध लागला. तशीच उषस् देखील ऋताचे मार्गाने जाणारी आहे. गाईशी असलेला तिचा संबंध वर सांगितला आहे.

ऋतं यती सरमा ५.४५.७
ऋतस्य योषा न मिनाति धाम १.१२३.९
ऋतस्य पथा ५.४५.८
ऋतस्य पन्थामन्वेति साधु १. १२३.३ ५.८०.४
गावो यन्तु मिनतीर्ऋतेन १०.१०८.११
ऋतस्य देवीः सदसो बुधाना ४.५१.८
ऋतस्य रश्मिमनुयच्छमाना १.१२३.१३

याच कारणास्तव उषस् ला "ऋतवरी" हे विशेषण आहे. (४.५२.१; ३.१६.६). 'ऋतयुग्भिः' अशा अश्वांच्या रथातून ती फिरते. ऋताचे स्थान असलेली उषस् 'ऋतजातसत्या' म्हणून वर्णिलेली आहे. ह्या मुद्यावर त्या दोघीत (सरमा व उषस्) पूर्णरूपाने एकत्व आहे.

४ सरमा सुंदर आहे

सरमेला उद्देशून दोनदा 'सुभगे' 'हे सुंदरि' (१०.१०८.५,९) असे म्हटलेले आहे. उषस्ला देखील वारंवार 'सुभगा' (१. ४८.७; १.९२.१२) म्हटलेले आहे.





५ सरमा मानवी प्रजेला अन्न देते

सरमेने आपल्या मुलांच्याकरिता अन्न मिळविले असे म्हटले आहे. त्याचप्रमाणे उषस् ला देखील अन्न आणण्याकरिता प्रार्थिले जाते.

विदत् सरमा तनयाय धासिम् १.६२.२	त्येभिः वाजेभिरागहि १.३०.१२
येना नु कं मानुषी भोजने विट् १.७२.८	तृषा नेत्री राधसः ७.७६.७
	नो गोमती रिषः आ वहा ५.७९.८
	श्रवो वाजमिषमूर्ज वहन्ती ६.६५.३

सरमा हीच उषस्. उषस्ची व सरमेची प्रजा एकच– देवता ही त्यांची प्रजा कारण ती– उषस् वा सरमा 'माता देवानाम्' म्हटली गेली आहे. म्हणून "धासि"– मधुरपेय जे पय ते तिने पणींच्याजवळून मिळविले. ते सोमयागात देवांना देण्यासाठीच होते. ही गोष्ट सरमा म्हणजे उषस् असे मानल्यावर अधिकच सयुक्तिक दिसते कारण 'यज्ञस्य केतुः' अशी उषस् यज्ञात 'मनुं चित्रं अप्स्नः' आणते.

६ सरमेने शोधलेला निधि–

इन्द्र आणि अंगिरसांच्यावतीने सरमेने त्यांच्याकरिता शोधून काढलेला निधि हा गुहेत ठेवलेला व गाई, अश्व, धन यांनी समृद्ध असा होता. उषस्च्या संबंधातही असा निधि सांगितलेला आहे, अयं निधिः सरमे अद्रिबुध्नो १०.१०८.७ सा स्मासु धा गोमद-गोभिरश्वेभिर्वसुभिर्न्युष्टः श्वावत् उक्ध्यमुषो १.४८.१२

गोमदश्वावद् रथवच्च राधः ७.७७.५
अश्वावती गोमतीर्न उषासो
वीरवतीः सदमुच्छन्तु भद्राः ७.४१.७

तसेच १.४८.२; ११३.१८; १२३.१२; ९२.१४ इत्यादीतूनही निर्देश मिळतात.

७ सरमा आणि पणि

चोरलेल्या गोधनाचा तपास लावण्यासाठी इंद्राने दूती म्हणून पाठविलेली सरमा पणींच्याकडे गेली. पणींचा व त्यांच्याजवळील गोधनाचा शोध घेतल्यानंतर झालेला संवाद १०.१०८ हा होय. अशा प्रकारे हाती घेतलेल्या कार्यात सरमा यशस्विनी झाली होती. पणींच्या जवळील गोधनाची इच्छा असलेली सरमा; पणी बढाईखोर पण दिवाभीत आहेत, इंद्र त्यांचा सहजच नाश करील हे जाणून होती. पुढील ओळी हेच दर्शविणाऱ्या आहेत. –

महः इच्छन्ती पणयो निधीन्वः १०.१०८.२
हता इन्द्रेण पणयः शयध्वे १०.१०८.४
असेन्या वः पणयो वचांसि १०.१०८. ६, ८, १०, व ११.

वरील ओळी पणी हे देवांचे शत्रू होते हे देखील दर्शवितात.

पणींचा ऋ. त वारंवार निर्देश आहे. एकवचनात ४ वेळा तर बहुवचनात १६ वेळा. तो अन्तरिक्षस्थ असा दानवांचा एक गट असून इंद्र, बृहस्पति, अंगिरस, अग्नि यांच्याशी शत्रुत्व असलेला पणींचा तो समूह ऋ. त. वारंवार उल्लेखिलेला आहे. पणींच्याजवळ गाईंची खिल्लारे आहेत. ते शक्तिसंपन्न आहेत. अशी माहिती मिळते. 'पणि' शब्दाचा 'कृपण' (यज्ञीय देणग्या न देणारा व दानवाप्रमाणे निधींना लपवून ठेवणारा) या अर्थात उपयोग असतो. वल हा पणींचा नेता. (१०.६७.६; ६.३९.२). बृहस्पतीने गाईंना नेल्यानंतर त्याने दुःख केले. वलाचा नेहमी गाईंशी संबंधित उल्लेख आहे. त्याचे अनेक दुर्गादि आहेत. त्याच्या गुहांचा इंद्र आणि अंगिरसांनी भेद केला व गाईंना पुन्हा प्राप्त करून घेतले.

उषस्चा देखील पणींशी संबंध आहे. –

अबुध्यमानाः पणयः ससन्तु १.१२४.९
अचित्रे अन्तः पणयः ससन्तु ४.५१.३

'अंधकाराचा नाश करणारी' म्हणून उषस्ची वारंवार स्तुति केलेली आहे. जोपर्यंत अंधकार आहे तोपर्यंत यज्ञ होत नाही व त्यामुळे पुरोहितांना देणग्यांचा लाभ नाही. '**पणी**' म्हणजे "**अंधकाराच्या शक्ती**" असाव्यात ते गाईंना– प्रकाशकिरणांना लपवून ठेवतात. अग्नि, उषस्, बृहस्पति यांनी पणींच्या गुहांची द्वारे उघडली. यावरून पणी हे अंधकाराचे गुप्त नाव असावे.

८. सरमा पणींना सोडून जाण्यास सांगते –

पणींना 'सोडून जा' सांगणारा सरमा आणि अंधकाराला 'तोंड काळे कर व गाईंना मोकळिक दे'





म्हणणारी उषस् दोघी एकच आहेत. खरे म्हणजे उषःकाल झाल्यानंतर अंधकार नाहीसा होतो या प्राकृतिक व नित्य पाहाण्यात असलेल्या घटनेचे हे रूपाकात्मक वर्णन आहे. उषस् सूक्तातून ह्याचा वारंवार निर्देश आहे. (पहा. – ७·८०·२; ७·८·२; ७७·१; ६·६५·१; ५·८०·५.)

९. सरमेचा बृहस्पती आणि अंगिरससमवेत निर्देश

ऋ. तून समरेचा बृहस्पती व अंगिरस यांच्या समवेत असाच निर्देश बहुधा मिळतो. (५·४७·७ व ८; ४·१६·८; १·६२·३; १०·१०८·८, १० व ११) " अंगिरसांनी इंद्राला उद्देशून केलेल्या यज्ञात; सरमेने प्रजेसाठी अन्न आणले. इंद्राने पर्वताचा भेद करताच अंगिरसांनी त्याची स्तुति केली आणि सरमा त्याच्यासमोर उपस्थित झाली. सरमेने गाईंचा शोध लावताच अंगिरसांनी अनेक कृत्ये केली; उषःकाल होताच अंगिरस आपल्या गाईसमवेत निघाले. अयास्य, अंगिरस, नवग्व हे सोमपानास उत्सुक आहेत हे सरमेने जाणले. लपवून ठेवलेल्या गाईंचा बृहस्पतीने शोध लावला.

असाच उषस्‌चा देखील बृहस्पती, अंगिरस, नवग्व व दशग्व यांच्याशी निकट संबंध असल्याचे दिसते.– येना नवग्वे अङ्गिरे दशग्वे सप्तास्ये रेवती रेवदूष । ४.५१.४
गोत्रा गवामङ्गिरसो गृणन्ति । ६·६५·५
अपद्रुहस्तम आवरजुष्टमङ्गिरस्तमा पथ्या अजीगः ।
७·७५·१

अंगिरस आणि विशेषतः नवग्व आणि दशग्व हे उषस्‌च्या निकट संबंधातील आहेत. इंद्राने केलेले ' वलनिर्दलिन ' या कथेशी त्यांचा संबंध आहे. पर्वतातील वलाच्या गुहेचा भेद करताना इन्द्राला त्यांचे साहाय्य झाले होते. इद्राची स्तुति केल्यानंतर दृढपणे बंद असलेल्या गुहेला नवग्वांनी बलाने उघडले. (५·२९·१२) . इंद्रासंमवेत गाईंना बळविणाऱ्या बृहस्पतीचा स्पष्टपणे अंगिरस असा निर्देश केला आहे. (२.२३.१८)

यावरून अंगिरसाच्या यज्ञाचा उषस्‌शी काहीतरी संबंध असावा असे दिसते. म्हणून " dawns have dawned richly on दशग्वs नवग्वs and अंगिरसs " (४.५१.४) दशग्वांनी सर्वप्रथम प्रातःकाली यज्ञ केला. तो यज्ञ दहा महिनेपर्यंत चालला होता. हा दहा महिने चालणारा यज्ञ हा अतिप्राचीन अशा वार्षिक यज्ञसत्राचा काल होता. हा यज्ञ अंगिरसाच्या नवग्व नामक दोन शाखांनी केला. दहा महिनेपर्यन्त यज्ञ करणारे म्हणून त्यांना दशग्वादि नावे मिळाली.

वलाच्या गुहेचा भेद हेच त्या यज्ञाचे प्रयोजन होते. (५.९२.१२). नवग्व– दशग्वांच्या सह गाईंना सोडविण्यास गेलेल्या इन्द्राला सूर्य अंधकाराने वेष्टिलेला आहे असे दिसले (३.३९.५). अंगिरसांनी विशेषतः दशग्व नवग्वांनी वलाच्या नाशाची गाईच्या मुक्ततेची व सूर्याच्या सुटकेची वर्षाअखेर सफल झालेली ही युक्ति योजली. प्रातःकाली प्रारंभ झालेला हा यज्ञ दहा महिन्यानन्तर (= वर्षा अखेर) संपला.

अंगिरसाचा उषस्‌शी असलेला संबंध व नुकतेच सरमा व उषस् एकच असल्याचे मांडलेले समीकरण यावरून तर्कशुद्ध व बुद्धीला पटेल असा पुढील निष्कर्ष काढता येतो की **सरमा म्हणजे दीर्घकालीन रात्रीनंतर येणारी उषस्** होय. ऋ. तील सरमेबद्दलचे निर्देश ह्या निष्कर्षाला कारणीभूत आहेत हे सांगावयास नकोच.

त्यामुळे आता १०.१०८ हा दीर्घकालीन रात्रीनंतर येणारी उषस् (dawn) = सरमा आणि गाईंना म्हणजेच प्रकाश किरणांना लपवून ठेवणाऱ्या अंधकाराच्या शक्ती (पणी) ह्यांच्या संवाद असल्याचे स्पष्ट होते. सरमेने पणींना दृष्टिआड होण्यास सांगितले. प्रकाशाशी संबंध असलेली ती सरमा पणींशी कुठल्याही प्रकारचा बन्धुभाव ठेवण्याची इच्छा करीत नाही. (" नाहं वेद भ्रातृत्वं नो स्वसृत्वम् "). ती यज्ञासाठी सिद्ध असलेल्या गाईंची इच्छा करणाऱ्या अयास्यादि ऋषींना पहात आहे. पणींनी गाईंना अडविल्याचे बृहस्पती जाणत आहे. इ. सर्व गोष्टींची योग्य ती उपपत्ति लागते. म्हणून **सरमा = दीर्घकालीन रात्रीनंतर येणारी उषस् होय.** व पणी ह्या अंधकाराच्या शक्ती होत.





श्री. नाशिकराव तिरपुडे, वनमंत्री, महाराष्ट्र राज्य.

राष्ट्राच्या अभ्युदय व उन्नतीसाठी वनसंवर्धन

राष्ट्राचा सर्वांगीण विकास हे आपले ध्येय आहे. भारतासारख्या कृषिप्रधान देशात अशा सर्वांगीण विकास साधावयाचा तर कृषिव्यवस्था आणि वन-व्यवस्था यांचा समन्वय साधला पाहिजे आणि म्हणूनच "अधिक धान्य उत्पादन करू" या घोषणेबरोबरच "अधिक वृक्षांची लागवड करा" अशीही घोषणा आपण केली पाहिजे.

राष्ट्राच्या अभ्युदय व उन्नतीसाठी जी विविध कार्ये अभिप्रेत आहेत, त्यात औद्योगिकरण, अधिक धान्योत्पादन, विविध क्षेत्रातील स्वावलंबन इत्यादीबरोबरच वनसंवर्धन व वनसंरक्षण ही महत्त्वाची कार्ये आहेत. याच उद्देशाने प्रतिवर्षी आपण वर्षाऋतूत वनमहोत्सव साजरा करतो. यंदाचा हा २० वा वनमहोत्सव आहे.

आपली सांस्कृतीत व ऐतिहासिक परंपरा अरण्यातच वनराजींच्या सहवासात उगम पावली व विकसित झाली. आपल्या थोर ऋषी–मुनींची ध्यानधारणा व आराधना तसेच पराक्रमी इतिहासपुरुषांची ओजस्वी कारकीर्द वनराजींनी समृद्ध असलेल्या भरत खंडात झाली. आपले भूतपूर्व पंतप्रधान पं. जवाहरलाल नेहरू जेव्हा कामाच्या व्यापाने थकून जात, तेव्हा वृक्षांच्या सान्निध्यात काही काल घालवून ते आपला शीण घालवीत असत.

आपल्या संस्कृतीची समता व सहिष्णूवृत्ती ही जी प्रमुख अंगे आहेत, त्याचे वृक्ष हे उत्कृष्ट प्रतिक आहे. आणि म्हणूनच ज्ञानदेवानी वृक्षमहात्म्य वर्णन करताना म्हटले आहे :

जो खांडाव्या धावो घाली, का लावणी जयाने केली
दोघा एकच साऊली, वृक्ष जैसा.

परंतु वनांचे केवळ सांस्कृतिक वा ऐतिहासिकच महत्त्व आहे असे नाही. आपल्या नित्यनैमित्तिक जीवनात तसेच राष्ट्राच्या सर्वंकष विकासात समृद्ध वनांचा सिंहाचा वाटा आहे. दैनंदिन गरजाकरिताच नव्हे तर कृषिउत्पादन व औद्योगिक विकासाकरिता देखील सुसंपन्न वने अत्यावश्यक आहेत.

भारतासारख्या कृषिप्रधान राष्ट्रात तर वनांचे सुयोग्य अस्तित्व महत्त्वपूर्ण आहे. कृषि-व्यवस्था व वनव्यवस्था एकमेकांना पोषक व परस्परावलंबी आहेत. निसर्गाची जडणघडण अव्याहत चालू असते. जमिनीचा सर्वात सुपीक भाग हा पृष्ठभागावरील थर होय. असा थर निर्माण होण्यास अनेक शतकांचा कालावधि लागतो. वृक्षांच्या अस्तित्वामुळे हा सुपीक भाग वाहून जाण्यास प्रतिबंध होतो. वृक्षांच्या पालापाचोळ्यामुळे जमिन अधिक कसदार होते. सुरक्षित असलेली वनाखालील जमीन पाण्याचा संचय करते व हेच क्षेत्र जिवंत झऱ्याची निर्मिती करते. जलाशयाजवळील झाडी जलाशयात गाळ साठण्यास प्रतिबंध करते. शेतजमिनीच्या लगतची वृक्षराजी शेतजमिनींचे व पिकांचे ऊन व वाऱ्यावादळापासून संरक्षण करते. दीर्घ कालावधिनंतर तयार झालेल्या जमिनींचा सुपीक थर, भूभागाच्या अयोग्य वापरामुळे व त्यावरील वृक्षवेलींच्या अविवेकी संहारामुळे केवळ एका पावसाळ्यातहि नष्ट होऊ शकतो.

अन्नधान्योत्पादनात स्वावलंबन ही आजची निकडीची गरज आहे. ही समस्या यशस्वीपणे सोडविण्यास इतर प्रयत्नाबरोबरच संतुलित वनविकास व वनसंवर्धन आवश्यक आहे.

जमिनीचा उपयोग केवळ शेतीकरिताच आहे अशी चुकीची कल्पना जनमानसात दुर्दैवाने रूढ झालेली आहे. त्यामुळे जलाशयाजवळील डोंगरतीरावरील जमिनींचासुद्धा शेतीकरिता अयोग्य वापर करण्यात येतो. जंगलाखालील जास्तीत जास्त जमीन शेतीखाली आणण्याचा प्रयत्न अव्याहतपणे होत असतो. परिणामतः जमिनीतील जलसंचय अधिकाधिक खाली जातो; धूप झाल्यामुळे जमिनीचा सुपीक थर वाहून जाऊन जमीन निकस होते व पर्यायाने ती शेतीसाठीही





अनुपयुक्त ठरते. तात्कालिक फायद्यासाठी अनेक वर्षांनी निसर्गाने केलेली प्रगती कुंठीत होऊन ती जमीन कुठल्याही उपयोगासाठी अयोग्य होते.

शेती व उद्योगधंदे यांचे विस्तारासाठी, जलप्रकल्पाचे उभारणीसाठी, निर्वासितांच्या पुनर्वसनासाठी जमिनीची मागणी सातत्याने वाढत आहे. परिणामतः लगतच्या वनांचा नाश होत आहे. त्याचप्रमाणे अतिक्रमणे, अनिर्बंध तोड, अनियंत्रित चराई, वणवे इत्यादि अनिष्ट कारणपरंपरांनी अस्तित्वात असलेली वनसंपदा दिवसेंदिवस नष्टप्राय होत आहे. शेतीसाठी जंगलात होणारी अतिक्रमणे ही तात्कालिक फायद्यासाठी केलेली घोडचूक आहे. एका प्रश्नाची सोडवणूक करण्यासाठी केलेली अविवेकी कृती भावी कालातील अनेक प्रश्नांचा भस्मासूर निर्माण करते. वनांचा अविवेकी संहार म्हणजे सोन्याचे अंडे देणाऱ्या कोंबडीवर प्रहार करण्याजोगे आहे.

आपली गरज व वनांची उत्पादनक्षमता यातील तफावत यांचा विचार केल्यास सद्यःपरिस्थितीचे गांभिर्य लक्षात येईल. राज्यातील इमारती लाकडांची प्रतिवर्षाची सध्याची गरज ३.५ लाख टन आहे तर उत्पादन केवळ ३.०० लाख टन आहे. अद्यापही आपल्या देशात इंधन म्हणून जळाऊ लाकडांचा प्रामुख्याने उपयोग केला जातो. नियमित तोडीपासून दरवर्षी सर्वसाधारणपणे १३.९५ लाख टन सरपण उपलब्ध होते. याऊलट लोकांच्या गरजा भागविण्याकरीता ७०.५० लाख टन सरपणाची गरज आहे. ही तफावत खाजगी क्षेत्रातून तसेच चोरट्या तोडीपासून अंशतः भागविली जाते. शेणाचाही गोवऱ्या करून सरपणासाठी दुरुपयोग केला जातो. त्यामुळे आपली शेती सर्वोत्कृष्ट अशा सेंद्रिय खतास दुरावते व त्याचा धान्योत्पादनावर अनिष्ट परिणाम होतो. भावी कालात वाढत्या लोकसंख्येबरोबर या समस्यांचे गांभीर्यही, त्याची आपण योग्य दखल न घेतल्यास वाढेल.

आपल्या राज्यात २.६ कोटी गुरे आहेत. उपलब्ध कुरणे सद्यःपरिस्थितीत चाऱ्याची १ टक्का गरजदेखील भागवू शकत नाहीत. अनियंत्रित चराई व वणवे यामुळे कुरणांची दुरावस्था झालेली आहे.

वनसंपत्तीवर आधारित पुष्कळ धंदे महाराष्ट्रात आहेत. जंगले म्हणजे तेलबिया, कात, औषधे, कागद, प्लायवूड, हार्डबोर्ड, विडीची पाने, आगपेटीचे लाकूड, बॉबीन्स इत्यादि विविध धंद्यांना लागणाऱ्या कच्च्या मालाची गंगोत्रीच होय. बल्लारपूर येथील कागद कारखाना व भांडूप येथील हार्डबोर्ड कारखाना यांना लागणारा कच्चा माल आपल्या राज्यातील वने पुरवितात. मात्र इतर अवलंबित व्यवसाय इतर राज्यातून आयात होणाऱ्या कच्च्या मालावरच अवलंबून आहेत.

वनांच्या सद्यःपरिस्थितीचे व आपल्या उणीवांचे इतक्या विस्ताराने समालोचन करण्याचे प्रयोजन म्हणजे प्रत्येकाला त्याचे सम्यक ज्ञान व्हावे हे आहे. वनसंपदेचे दूरगामी व फलदायी महत्त्व जाणून राज्याच्या समृद्धीसाठी व औद्योगिक क्षेत्रात प्रगती करण्याच्या उद्देशाने शासनाने पंचवार्षिक योजनेद्वारा विविध योजना कार्यवाहीत आणल्या. प्रामुख्याने मृदसंधारणेसाठी वनीकरण, क्षेत्रवानिकी व विस्तारवानिकी, जळावू व इमारती लाकडाची पैदास, वेळूंची लागवड, लाकडी खोकी व कागदाच्या लगद्यासाठी आवश्यक झाडांची लागवड, कुरणविकास, पाणलोट क्षेत्रांचे वनिकारण इत्यादि योजना वनविभागातर्फे आयोजित करण्यात आल्या व कार्यवाहीत आणल्या जात आहेत. ग्रामीण विभागात सरपण व चारा उपलब्ध व्हावा म्हणून ग्रामवनाची योजना शासन व जिल्हापरिषदांतर्फे कार्यान्वित करण्यात येत आहे.

राष्ट्रीय वनधोरणानुसार भौगोलिक क्षेत्राच्या ३३ टक्के क्षेत्र वनाखाली असावयास हवे. महाराष्ट्रात वनांचा विस्तार मात्र एकूण क्षेत्रफळाच्या २०.५ टक्के आहे. आपली उपलब्ध वनसंपदा व राज्याचा तद्विषयक इष्टांक, वनांची उत्पादनक्षमता, विविध अवलंबित उद्योगधंद्यांना लागणाऱ्या कच्च्या मालाची गरज, वनांचे संरक्षणात्मक व उत्पादक महत्त्व इत्यादि विविध अंगोपांगांचा साकल्याने विचार करून आपल्या उणीवा भरून काढण्याच्या दृष्टीने आपल्या शासनाचा वनविभाग नेहमीच कार्यरत आहे. परंतु लोकशाहीत शासनाच्या प्रयत्नांना काही मर्यादा अनिर्वार्यपणे असतातच. केवळ शासनाचे प्रयत्न समृद्धीसाठी पुरे पडत नाहीत. जनतेचे सक्रिय सहाय्य व सहानुभुती





यांची जोड प्रगतीसाठी अत्यावश्यक आहे. समाजातील प्रत्येक थराला वनांच्या महत्त्वाची व वनविकासाच्या आवश्यकतेची जाणीव करून देणे तसेच अविवेकी वनसंहाराचे दुष्परिणामांची यथायोग्य कल्पना देणे या मूलभूत कल्पनेतूनच १९५० साली वनमहोत्सव साजरा करण्याची कल्पना उगम पावली. यावर्षी आपण २० वा वनमहोत्सव साजरा करीत आहोत. वनविभागाकडून वनविकासाच्या इतक्या योजना राबविल्या जात असताही वनमहोत्सवाचे प्रयोजन काय असा प्रश्न संभवतो. तसेच वनमहोत्सवाच्या यशाबद्दलही अनेकजण साशंक असतात. वनरक्षण व वनसंवर्धन यांचे राष्ट्राच्या प्रगतीतील अनन्यसाधारण महत्त्व प्रत्येकाला पटवून देणे हे प्रतिवर्षी वर्षाऋतूत वनमहोत्सव साजरा करण्यामागचे उद्दीष्ट आहे. त्या दृष्टीने शासनाच्या मर्यादा जाणून वनमहोत्सव जाणीवपूर्वक व प्रयत्नपूर्वक करणे हे प्रत्येकाचे कर्तव्य आहे. वनमहोत्सव साजरा करण्यामागची दोन प्रधान उद्दीष्टे म्हणजे वनरक्षण व वनसंवर्धन ही होत. वनांचा विस्तार पहाता वनरक्षणाचे कार्य केवळ शासनाकडून होणे अशक्यप्राय आहे. समाजातील प्रत्येक घटकाने वनसंरक्षणाच्या कार्यात भाग घेणे अगत्याचे आहे. सरकारी वा खाजगी क्षेत्रातील वृक्षवेली अकारण तोडावयाच्या नाहीत अशी प्रत्येकाने दक्षता घ्यावयास हवी. तेराव्या वनमहोत्सवाचेवेळी वृक्षारोपण करताना पं. नेहरूंनी व्यक्त केलेले विचार मननीय आहेत. " विचार न करता झाडे तोडणे व झाडांच्या फांद्या तोडणे हे माणसाचा शिरच्छेद करण्यासारखे आहे. निष्कारण झाडांची तोड करणे हा निसर्गाचे विरुद्ध केलेला गुन्हा आहे. " कोठलेही झाड तोडताना ते तोडणे अटळ आहे काय याचा विचार करावयास हवा.

वृक्षारोपण करणे हे जितके महत्त्वाचे तितकेच अविवेकी तोडीपासून झाड वाचवणे महत्त्वाचे आहे.

दुर्दैवाने वनसंपत्ती ही राष्ट्राची व पर्यायाने प्रत्येकाच्या मालकीची व तिच्या संरक्षणाची जबाबदारी केवळ शासनाची असा आत्मघातकी प्रवाद जनमानसात मूळ धरू लागला आहे. या अनिष्ट विचाराचे दुष्परिणाम जनतेला ज्ञात करून देणे हे वनमहोत्सवाचे प्रमुख अंग आहे. अकारण व अविवेकी वनसंहार हा आपल्या व भावी पिढीच्या प्रगतीला मारक आहे. याची प्रत्येकाने जाणीव ठेवली पाहिजे.

वनसंवर्धनाचे कार्यासाठी शासन आटोकाट प्रयत्न करीत आहेच परंतु शेतबंधाऱ्यावर, खाजगी पडित जमिनीत, घरातील अंगणात, खाजगी संस्थांच्या प्रांगणात इत्यादी अनेक उपलब्ध जागेत व्यक्तिगतरीत्या वृक्षारोपण केले पाहिजे. वनमहोत्सवात लावण्यासाठी विविध प्रकारची रोपे व बी बियाणे वनखात्यामार्फत नाममात्र किंमतीला पुरविली जातात. वृक्षारोपणाविषयी सल्ला व लागवडीनंतरची निगा याविषयीचा तांत्रिक सल्ला आपणाला वनविभागाकडून केव्हाही मिळू शकतो. आपल्या कार्यक्षेत्राच्या परिसरात, गावठाण, ग्रामपंचायती, शैक्षणिक संस्था, क्रिडांगणे, धर्मस्थळे इत्यादींच्या आवारात, रस्त्यांचे, ओढ्यांचे दुतर्फा, शेतीस अनुपयुक्त अशा पडित जमिनीत इत्यादी अनेक ठिकाणी आपण वृक्षारोपण केले पाहिजे. वनमहोत्सवात लावलेली झाडे बव्हंशी मरतात असा लोकापवाद आहे, परंतु योग्य काळजी व निगा ठेवल्यास आपणास बरेच यश लाभेल यात संदेह नाही. जेथे शक्य असेल तेथे वैयक्तिक प्रयत्नाबरोबरच सामुदायिकरीत्या वनमहोत्सव साजरा करणे अधिक फलदायी ठरेल. सामुदायिक वनमहोत्सवामुळे छोटेसे वन तयार होऊन त्याचे अधिक फायदे सर्वांना मिळतील. शेतकरी मंडळी, शैक्षणिक संस्था, विविध संघटना यांनी या दृष्टीने प्रयत्नपूर्वक वनमहोत्सव साजरा केल्यास वनमहोत्सवाचे उद्दीष्ट बव्हंशी साध्य होईल.

यावर्षी आपण राष्ट्रपिता महात्मा गांधीजींची जन्मशताब्दी साजरी करीत आहोत. त्यानिमित विविध क्षेत्रात आपण अनेक संकल्प सोडले आहेत. स्वावलंबी व्हावे ही पूज्य बापूजींची शिकवण आहे. आपल्या राज्यालाही वनोत्पादनात व पर्यायाने धान्योत्पादनात स्वावलंबी करण्याचा संकल्प आपण पुरा करू. महात्माजींना ती उचित आदरांजली ठरेल.

मला पूर्ण विश्वास आहे की, प्रत्येकजण अधिकाधिक वृक्षारोपण करून व त्यांची निगा ठेऊन वनमहोत्सवाचे उद्दिष्ट बव्हंशी सफल कराल.





श्री. सेतु माधवराव पगडी

मोगल मातबरखानाची अप्रकाशित पत्रे (१६८८--१७०५)

औरंगजेबाचे मराठ्यांच्या विरुद्ध युद्ध चालू असता मातबरखान नावाचा त्याचा एक अधिकारी हा इ. स. १६८७–८८ च्या सुमारास नाशिक येथे फौजदार म्हणून काम करीत होता. पुढील एक दोन वर्षांत त्याने मराठ्यांचे बागलाणातील किल्ले जिंकून घेतले. इ. स. १६८९ च्या मार्च महिन्यात संभाजीराजाचा वध झाला. त्याच दिवशी मातबरखान हा औरंगजेबाच्या हुकुमाने कोकणात उतरला. त्याने कल्याण, भिवंडी, पेण, पनवेल इत्यादि गावे आणि माहुली, प्रबाळगड इत्यादि किल्ले जिंकून घेतले. इ. स. १६८९ मध्ये औरंगजेबाने त्याच्याकडे कोकणातील कल्याणभिवंडी आणि घाटावरील नाशिक सिन्नर हा प्रदेश दिला. पुढील सोळा वर्षे मातबरखानाने या भागाचा कारभार केला. या काळात त्याचे पोर्तुगीज आणि मराठे यांच्याशी युद्धाचे प्रसंग आले. इ. स. १७०० च्या पुढे मराठ्यांचा जोर हळुहळु वाढू लागला. कल्याण प्रांताच्या उत्पन्नापैकी काही रकम दरवर्षी मराठ्यांना त्याने देण्याचे कबूल केले आणि आपली सत्ता त्याने टिकवून धरली. मातबरखानाचा मृत्यु इ. स. १७०५ मध्ये झाला. त्याची कबर कल्याणला शेणाळी तलावाच्या काठावर आहे. कबरीवर मोठा दर्गा बांधण्यात आला आहे. मातबरखानाची बायको त्याच्या हयातीत वारली. तिच्या कबरीवर त्याने ही वास्तु उभी केली. पुढे त्याचा मृत्यु झाल्यानंतर त्यालाही तेथेच दफन करण्यात आले. कल्याणला मातबरखानाने स्वतःसाठी वाडा, सरकारी इमारती, बागा, मशिदी इत्यादि तयार केल्या. आज एक मशीद आणि शेणाली तलावाच्या काठावरील त्याच्या कबरीवरची इमारत हीच तेवढी शिल्लक आहेत.

मातबरखानाच्या मृत्यूनंतर त्याचा आप्त आणि शिवकालीन कल्याणचा सुभेदार मुल्ला अहमद याच्या भावाचा मुलगा जैनुद्दीन अली हा कल्याणचा मोगल अधिकारी म्हणून काम करू लागला. इ. स. १७१९ मध्ये मराठ्यांनी मोगल बादशहाकडून चौथाई सरदेशमुखी आणि स्वराज्य यांच्या सनदा मिळविल्या त्यात कल्याण प्रांत मराठ्यांकडे आला. माहुली, कर्नाळा इत्यादि किल्ले मात्र मोगलांच्या ताब्यात होते. इ. स. १७३५ पर्यंत मराठ्यांनी ते किल्लेही हस्तगत केले आणि अशा रीतीने मोगलांची कोकणातील सत्ता संपुष्टात आली.

जेठमल नावाचा एक हिंदु अधिकारी मातबरखानाचा चिटणीस (मुन्शी लेखक) म्हणून काम करीत होता. तो फार्शी भाषेचा मोठा पंडित आणि कवि होता. त्या काळात मोगल सुभेदाराची पत्रे अलंकारिक फारसी भाषेत लिहिण्यात तज्ञ झालेला फारसी मुन्शीचा वर्ग निर्माण झाला होता. बादशहाकडे किंवा इतर वरिष्ठ अधिकाऱ्याकडे पाठविण्याचे रिपोर्ट, पत्रे, मुलवटे, अभिनंदन इत्यादि मजकूर हे मुन्शी उत्तम आणि दरबारमान्य भाषेत लिहून काढीत. मुख्य मजकूर अर्थात अधिकाऱ्याचा असे. जेठमलने मातबरखानाकडून निरनिराळ्या व्यक्तींकडे गेलेली (आणि स्वतः उत्कृष्ट भाषेत सजविलेली) पत्रे एकत्रित केली. त्याला जोडून त्याने मातबरखानाची संक्षिप्त हकीकत लिहिली. आणि या ग्रंथाचे नाव कारनामा (कर्तबगारीची हकीकत) असे ठेवले. इ. स. १७०५ नंतर जेठमल पुढे कोठे गेला कळत नाही. मातबरखान मेल्यानंतर त्याचा मुलगा अबू मुहंमद याला वजीर मुनीमखान याचे दुखवट्याचे पत्र आले. त्याला अबू मुहंमद तर्फे जे उत्तर गेले त्याचा मसुदा जेठमलने केला आहे तो या ग्रंथात शेवटी दिला आहे.

वरील संग्रहातील पत्राची संख्या एकूण शंभर. त्यांचा काळ इ. स. १६८८ ते १७०५ हा आहे. या काळात मातबरखानाने मराठ्यांचे किल्ले घेतले, आणि जागजागी ठाणी बसविली. पोर्तुगीज हे मराठ्यांना आश्रय देतात म्हणून त्याने त्यांच्यावर हल्ला चढविला. पण पोर्तुगिजांनी वरिष्ठ मोगल अधिकाऱ्यांना लाच दिल्यामुळे औरंगजेबाने उलट मातबरखानाची कानउघाडणी केली. मराठ्यांच्या बरोबर मातबरखानाची धावपळीची लढाई सतत चालू होती. बादशहाच्या मन्सबीतून त्याचा खर्च भागेना. त्याने नवीन पथके तयार केली. लांच देऊन त्याने मराठ्यांचे किल्ले घेतले. बादशहाने त्याला या बाबतीत फार थोडी रकम दिली. मातबरखान कर्जबाजारी झाला. ही पत्रे पाहता मराठ्यांच्या युद्धापायी मोगल हे आर्थिक आणि लष्करी या दोन्ही

दृष्टीनी कसे जेरीस येऊ लागले होते याची कल्पना येईल. मला या फारसी ग्रंथाचे हस्तलिखित मिळाले त्यात दहा-बारा पाने गहाळ आहेत. पण एकंदरीत ग्रंथ मराठ्यांच्या इतिहासाभ्यासकास अतिशय उपयुक्त आहे. इ. स. १६८० ते १७०७ या कालखंडातील मोगल-मराठा संघर्षाची मराठी साधने फार थोडी आहेत ती पाहता या ग्रंथाची उपयुक्तता अधिकच जाणवते. पुढे ग्रंथाचा परिचय आणि निवडक फारसी पत्रांचा मराठी अनुवाद दिला आहे. जेठमलने वापरलेली अलंकारिक भाषा जशीच्या तशी अनुवादित न करता मुख्य मजकूर तेवढा दिला आहे.

संक्षिप्त अनुवाद

शिवाजीने दीर्घ परिश्रम करून किल्ले घेतले होते. त्यांची उत्तम व्यवस्था करून त्याने ते अभेद्य आणि अजिंक्य बनविले होते. असे जवळजवळ पन्नास किल्ले अल्पावधीत मातबरखानाने जिंकून मोगलसत्तेखाली आणले. औरंगाबादेच्या परिसरापासून समुद्रकिनाऱ्यापर्यंत, विशेषतः जुन्नर आणि तळकोकण या प्रदेशातून त्याने मराठ्यांना उठवून लावले. कल्याण आणि तळकोकणचे इतर परगणे हे वीस वर्षापासून मराठ्यांच्या आक्रमणाच्या पुरामुळे उध्वस्त होऊन गेले होते. त्यांना त्याने पुन्हा बसवून आबाद केले. त्याने इमारती बांधल्या, कालवे बांधले, बागा तयार केल्या आणि लोकांच्या स्मरणात राहतील अशी कामे केली. मातबरखानाने बादशहाला वेळोवेळी अर्ज्या पाठविल्या आणि त्यांच्या उत्तरात बादशहाकडून फर्माने येत गेली, त्यांचा तपशील या ग्रंथात आढळून येईल.

या ग्रंथाचा लेखक मी जेठमल (कवितेतील नाव हिंदू) मातबरखानाच्या सरकारात मुन्शीच्या हुद्यावर होतो. मातबरखानाची माझ्यावर विशेष कृपा होती. म्हणून मी हा ग्रंथ लिहून त्याचे नाव " कारनामा " असे ठेवले आहे.

(१) पट्टा किल्ला जिंकल्याबद्दल औरंगजेबाकडे अर्जी (१६८८). हा सेवक मातबरखान अर्ज करतो कीं या सेवकाने काही दिवसापासून सुमारे एक हजार कोळी, भिल्ल आणि मावळे यांचे पायदळ पथक चाकरीत घेतले होते. मराठ्यांच्या ताब्यात असलेले पट्टा आणि इतर किल्ले यांच्या लगतच्या जमीनदारांना रकमा पुरविण्यात आल्या आणि त्यांना मन्सबी आणि इतर बक्षिसे यांची प्रलोभने दाखवून त्यांना बादशाही कृपेचे उमेदवार बनविण्यात आले. हरजी जाखडे याचे आणि तरतीबखान याचे आपसात वाकडे आले होते. त्यामुळे हरजी हा सिन्नर परगण्यातील सोना या आपल्या गावी जाऊन बसला होता. त्याला रोख रक्कम, घोडा, आणि शिरपाव ही दिली होती, उभे केलेले पथक त्याच्या दिमतीला देण्यात आले आणि पट्टा किल्ला जिंकून घेण्याच्या कामगिरीवर तो रवाना झाला. तो किल्ला घेण्याची योग्य संधी शोधीत होता पण ही मोहीम पार पडेना. त्याला कारण तरतीबखानाने निर्माण केलेल्या अडचणी होत.

या सुमारास बादशहांनी मला गुल्शनाबाद नाशिकच्या ठाणेदारीवर नेमले. मी हरजीची हरप्रकारे समजूत घातली. बादशहाच्या राज्यारोहणाच्या एकतिसाव्या वर्षी (जुलूस एकतीस) रबिलावल महिन्याच्या सतरा तारखेस (अकरा जानेवारी १६८८) मी सरकारी सैन्य आणि माझी पथके किल्ला घेण्याच्या कामावर रवाना केली. रबिलावलच्या तेवीस तारखेस (सतरा जानेवारी) माझे सैनिक मध्यरात्रीच्या सुमारास दोर लावून किल्ल्याच्या तटावर चढले आणि त्यांनी किल्ला जिंकून घेतला. या मोहिमेत उभय पक्षापैकी जे मारले गेले आणि शत्रूपैकी जे कैद झाले त्यांचा तपशील पाठविण्यात येईल.

या मोहिमेसाठी मला पंचेचाळीस हजार रुपये कर्ज काढावे लागले. ती रक्कम मोहिमेत खर्च झाली आहे. आपल्या कृपेने अल्पावधीत इतर किल्ले जिंकून घेण्याची आशा बाळगून आहे. मुहंमद अफजल याला मी संगमनेरहून या मोहिमेसाठी बोलावून घेतले होते. त्याच्याबरोबर पट्टा किल्ल्याच्या किल्ल्या पाठवीत आहे. केशवदास बुंदेला याच्याबरोबर भगूर-(नाशिक जवळ) चा ठाणेदार गोविंदराव याचे निम्मे पथक देऊन केशवदासला तूर्त किल्ला सांभाळयास सांगितले आहे. किल्ल्याच्या पायथ्याच्या इलाख्यावर मी गोविंदरावची फौजदार म्हणून नेमणूक केली आहे. त्याचा पुतण्या राजाराम याची नेमणूक भगूरचा ठाणेदार म्हणून करावी. केशवदास हा शिपाईगडी असून कामाचा मनुष्य आहे. त्याची मन्सब वाढवावी. लवकरच चांगली मन्सब असलेल्या किल्लेदाराची आणि हशमाची तैनात व्हावी ही विनंति.





हा किल्ला मोठा असून याच्या भोवती मराठ्यांचे किल्ले आहेत. या किल्ल्याच्या संरक्षणासाठी कमीत कमी दोन हजार तोपची (बंदुकधारी, मस्केटीयर) लागतील. त्यात पाठविण्यात आले तर योग्य होईल. नसल्यास मला आज्ञा करावी म्हणजे दोन हजार पायदळ नव्याने उभारून मी किल्ल्याची खात्रीलायक व्यवस्था ठेवीन. तोपर्यंना औरंगाबादच्या सरकारी खजिन्यातून दोन महिन्याचा पगार आगाऊ देण्याची व्यवस्था व्हावी.

(२) औरंगजेबाचे फर्मान मातबरखानाच्या नांवे (१६८८). तुमची अर्जी (अर्जदाश्त) मिळाली. तीतील मजकूर आमच्या नजरेस आला. तुमची कामगिरी पसंत केली जात आहे. तुम्हाला खिलतीची वस्त्रे, एक हत्ती, वीस हजार रुपये रोखही देण्यात येत आहेत. तुमच्या मन्सबीत पांचशेची वाढ करण्यात येत आहे. तुमची विनंति आम्ही मान्य करतो. त्याचा तपशील बख्शीउल्मुल्क बहरामखान याच्या पत्रावरून कळून येईल. मुहंमद अफजलच्या मन्सबीत वाढ करण्यात आली आहे. बादशाही कृपेबद्दल तुम्ही आभारी राहावे. आणि बादशाहाची अधिकाधिक सेवा करावी. त्र्यंबकचा किल्ला घेण्याचा हरप्रकारे प्रयत्न करावा. त्याचे चीज होईल हे जाणावे.

(३) मातबरखानाची बादशहास अर्जी (१६८८). हा सेवक गुलशनाबाद नाशिकच्या ठाणेदारीवर नेमणूक झाल्यानंतर आणि पट्टा किल्ला जिंकून घेतल्यानंतर, कलंग, बाबहार, तबाका व रोहतगड हे किल्ले जिंकून घेण्याच्या तयारीत होता. (कुलंग इगतपुरीहून नऊ मैल आहे.) रोहतगड हा घाटाच्या माथ्यावर आहे. कुलंगच्या किल्ल्यात मराठ्यांनी आपले ठाण मांडले होते. त्यांनी तेथे मोठ्या इमारती बांधल्या होत्या. मी कोळी, भिल्ल, आणि मावळे यांची पथके चाकरीत घेतली आणि त्यांना कुलंगच्या किल्ल्याकडे पाठविले. माझी पथके जवळच्या दऱ्यातून दबा धरून बसली. चौकी पहारे ढिले झाले की किल्ला ताब्यात घ्यावा असा त्यांचा बेत होता. पण कुलंगचा किल्ला मजबूत आहे. दौलताबादच्या किल्ल्याप्रमाणेच हा डोंगरी किल्ला चारपांचशे गज डोंगर तासून बनविला आहे. उघड हल्ला करून अगर दोर लावून किल्ल्यावर चढून तो जिंकून घेणे कठीण होते. या किल्ल्यातील सैनिकांची बायकामुले तळकोकणात प्रबळगड उर्फ मुरंजन किल्ल्याच्या पायथ्याच्या खेड्यातून राहात होती. त्यांना कैद करण्यासाठी मी एक हजार शिपाई पाठविले. त्यांनी प्रबळगडच्या पायथ्याच्या गावावर रात्री छापा घातला. या दंगलीत बरीच माणसे ठार अगर जखमी झाली. शेवटी अनेक बायकामुलांना कैद करून गुलशनाबाद नाशिक येथे आणण्यात आले.

याच सुमारास किल्ल्याजवळच्या दऱ्याखोऱ्यात आमची माणसे दबा धरून बसली होती. त्यांनी काही किल्ल्यावर दोर लावून चढून अनेकांना ठार मारले. आणि कित्येकांना किल्ल्यावरून खाली दरीत ढकलून दिले. हे पाहून किल्ल्यावरचे लोक घाबरले. त्यांची बायकामुले आमच्या कैदेत सापडली होती. ते आम्हाला शरण आले आणि किल्ले आमच्या हवाली करण्याची त्यांनी तयारी दाखविली. त्यांना योग्य बक्षिसीची आणि मानमरातबाची आश्वासने देण्यात येऊन किल्ले ताब्यात घेण्यात आले. त्याच्या किल्ल्या पाठविण्यात आल्या आहेत. त्या आपल्या पाहाण्यात येतील.

यावेळी या सेवकाने किल्ले आउंधा, किल्ले कवनी, किल्ले हरीशगड, किल्ले त्रिंगलवाडी, किल्ले मदनगड, आणि किल्ले मोरदंत यांना वेढे घातले आहेत. परमेश्वर करील तर आपल्या कृपेने हे किल्ले मी अल्पावधीत जिंकून घेईन. त्यानंतर मी त्र्यंबकचा किल्ला जिंकून घेण्याचा प्रयत्न करीन. वरील किल्लेदारांना मी आश्वासने दिली आहेत. ती मान्य व्हावीत. म्हणजे या सेवकावर त्यांचा विश्वास बसेल. जिंकून घेतलेल्या किल्ल्यावर किल्लेदार, यांच्या नेमणुका व्हाव्या. हशम आणि रसद ही पाठविण्यात यावी. म्हणजे किल्ल्याची समाधानकारक व्यवस्था होईल. आणि त्यांच्या सुरक्षितेची खातर जमा होईल.

(४) त्र्यंबकचा किल्ला जिंकून घेतल्याची अर्जी (१६८९). त्र्यंबकच्या किल्ल्याला मी सहा महिन्यापासून वेढा घातला होता. किल्ल्याभोवती मी चौक्या बसविल्या होत्या. सहा महिन्यापासून किल्ल्याच्या लोकांना येजा करणे मुष्कील झाले होते. किल्ल्यात रसदेचा एक दाणा पोहोंचू नये अशी मी व्यवस्था केली होती. यामुळे किल्ल्यातील लोक हवालदील झाले. त्यांनी शरण येण्याची तयारी दाखविली.

मोगल मातबरखानाची अप्रकाशित पत्रे

गुल्शनाबाद नाशिकच्या ठाण्यात आमचे सैन्य थोडे होते. आणि या भागात मराठयांच्या हालचाली सुरु झाल्याच्या बातम्या पसरल्या. ही परिस्थिती पाहून मी त्र्यंबकच्या किल्लेदारांना बादशाही कृपेची आश्वासने दिली. जुलूस बत्तीस रबिलावल महिन्याच्या सव्वीस तारखेस (आठ जानेवारी १६८९) त्र्यंबक किल्ल्याचे अधिकारी तेलंगराव आणि श्यामराज हे किल्ल्यावरून खाली उतरले. आपल्या कृपेने त्र्यंबकचा किल्ला आमच्या ताब्यात आला. तेलंगराव आणि श्यामराज यांना कोणत्या मन्सबी द्यावयाच्या याचा तपशील सोबतच्या यादीवरून दिसून येईल. त्यांची अर्जी आणि किल्ल्याच्या किल्ल्या या काका मन्सबदार याच्या भावाबरोबर पाठविल्या आहेत. त्या आपल्या पाहाण्यात येतील.

काका मन्सबदार आणि त्याचा मोठा भाऊ रघू यांनी यापूर्वी पट्टा आणि इतर किल्ले जिंकून घेण्यात चांगली कामगिरी बजावली. तिचा तपशील यापूर्वीच सादर करण्यात आला आहे. तो हुजुरात पोहोंचला नसावा. त्र्यंबक, आउंध, व हरीश हे किल्ले घेण्याच्या कामातही त्यांनी परिश्रम केले आहेत. बादशाही कृपेचे ते उमेदवार आहेत. किल्लेदारांना बक्षिसे आणि इतर बाबतींत जी आश्वासने दिली आहेत ती मान्य व्हावीत. यात माझा मान राहील आणि किल्लेदार आणि त्यांची जमात यांना उत्तेजन मिळेल.

साल्हेरचा किल्ला ताब्यात आणल्याबद्दल नेकनामखान आणि साल्हेरचा किल्लेदार असोजी यांना इनामे (बक्षिसे) आणि मन्सबी देण्यात आल्या तशाच माझ्याकडे पाठविण्यात याव्या म्हणजे काही रक्कम किल्लेदारांना (तेलंगराव आणि श्यामराज) देईन आणि उरलेल्या रकमेतून या मोहिमेत झालेले कर्ज फेडून टाकीन म्हणजे किल्लेदारांचा माझ्या शब्दावर विश्वास राहील. तेलंगराव आणि श्यामराज हे शत्रूचे मातब्बर नोकर असून पूर्वीपासूनचे फौजबंद सरदार आहेत. त्यांनी किल्ला आमच्या ताब्यात दिला हे मोठे चांगले काम केले. त्यांची कामगिरी पसंत असल्याचे फर्मान आणि त्यांच्या साठी खिलतीची उंची वस्त्रे पाठवावी. यामुळे त्या लोकांचा मान वाढेल आणि त्यांचा माझ्यावरील विश्वास दृढ होईल. या पुढे माहुलीचा किल्ला जिंकून घेण्याचे काम आहे. अता तिरकलू (?)चा किल्ला तेवढा या भागात घेण्याचा राहिला आहे. त्यालाहि मी वेढा घातला आहे. या किल्ल्याचे लोक त्र्यंबकच्या किल्लेदारांना काय मन्सबी मिळतात याची वाट पाहात आहेत. त्या मिळाल्या असे कळले की या किल्ल्याचे लोकही किल्ला आपल्या ताब्यात देतील.

त्र्यंबकच्या किल्ल्याच्या मोहिमेत औंगडचा किल्लेदार श्यामसिंग याचा मुलगा हरीसिंग याने आपल्या जमेतीनिशी कामगिरी केली आहे. त्याच्या बरोबर तीनशे स्वार आणि एक हजार पायदळ देऊन मी त्याला त्र्यंबकचा किल्ला सांभाळण्याच्या कामावर नेमले आहे. नवीन किल्लेदार नेमून येईपर्यंत तो हे काम सांभाळील. त्याच्या मन्सबीत पन्नास (जात) आणि पन्नासस्वार अशी वाढ करण्यात यावी. ही आशा तो बाळगून आहे.

किल्ल्याची खबरदारीने देखरेख करण्यासाठी किल्लेदार आणि हशम (पायदळ शिबंदी) यांची नेमणूक करण्यात यावी.

(५) औरंगजेबाचे फर्मान (फेब्रुवारी १६८९). मातबरखानाने जाणावे की तुमची अर्जी पोहोचली. आपण त्र्यंबकचा किल्ला जिंकून घेतला असून त्र्यंगलवाडीच्या किल्ल्याला वेढा घातला आहे असे तुम्ही कळविले आहे. त्र्यंबकच्या किल्ल्याच्या किल्ल्या तुम्ही पाठविल्या त्या आमच्या नजरेखालून गेल्या. तुमची कामगिरी पसंत करण्यात येत आहे. तुमच्या स्वतःच्या मन्सबीत (जात) पांचशेची वाढ करण्यात येत आहे. तुमच्या मन्सबी (स्वार) तील सहाशेस्वार हे बिनशर्त राहातील. तुमची पूर्वीची आणि आताची मन्सब मिळून तीन हजारी (दोन हजार जात आणि एक हजार स्वार दो अस्पा) होईल. तुम्हाला खिलतीचा पोशाख, झेंड्याचा मान आणि तीस हजार रुपये रोख देण्यात येत आहेत. याबद्दल तुम्ही आभार मानावे आणि प्रथम बालाघाटांतील किल्ले जिंकून घेण्याचा प्रयत्न करावा. त्यानंतर घाटाखालचे किल्ले जिंकून घ्यावे. त्र्यंबकची किल्लेदारी कदीमकुलीखान याजकडे देण्यांत आली आहे.

परमेश्वराच्या अथांग कृपेनें मुकर्रबखानाने संगमेश्वराला पोहोंचून दुष्ट संभाजीला जिवंत पकडले आहे.




कदीमकुलीखान तिकडे पोहोंचताच तुम्ही कोंकणांत उतरावे आणि माहुली आणि त्या भागांतील इतर किल्ले ताब्यांत आणावे. कल्याण भिवंडी वगैरे महालांत ठाणीं बसवावी. आणि त्या जिल्ह्याचा बंदोबस्त तुम्ही करावा.

लवकरच एतिकादखान (हाच पुढे झुल्फिकारखान म्हणून प्रसिद्ध झाला) प्रचंड सैन्य घेऊन रायरी (रायगड)कडे जाण्यास निघेल आणि परमेश्वरकृपेनें तो किल्ला जिंकून घेईल. तुम्ही इतर बाबतींत जे लिहिलें आहे त्यांचे उत्तर बख्शी उल्मुल्क बहरामदं खानाच्या पत्रावरुन कळून येईल.

(६) मातबरखानाची अर्जी (१६८८).

फर्मान मिळालें. (येथे एक पान गहाळ झालें आहे). आज्ञेप्रमाणे करतो. कोंकणांत उतरून माहुली आणि इतर किल्ले घेण्याची शर्थ करीन. बालाघाटचे किल्ले घेण्यांत मी जिवाची पर्वा केली नाही. त्याचप्रमाणे घाटाखालचे किल्ले घेऊन तिकडील महालांचा बंदोबस्त करीन. बादशाही सेवेत मी काही कसूर करणार नाही.

काफर संभाजीला कैद केल्याचे ऐकून मी परमेश्वराचे आभार मानले. आपल्याला अशेच विजय मिळत रहोत.

मी तळ कोंकणांतील माहुली आणि इतर किल्ले जिंकून घेण्यास तयार आहे. गुल्शनाबाद (नाशिक) ठाण्यावर तैनात असलेले पथक एक हजार स्वाराहून अधिक नाही. बख्शींना आज्ञा करण्यांत यावी की पथकांची आणि सरंजामाची उणीव भरुन काढावी. रघू आणि काका मन्सबदार यांनी आपल्या जमेतीनिशी किल्ले जिंकून घेण्यांत निष्ठेची कामगिरी बजावली आहे. त्यांच्या मन्सबीत जी वाढ व्हावी म्हणून मी अर्जी केली तीच मुळी कमी आहे. ते अधिकाधिक बादशाही कृपेचे उमेदवार आहेत. त्यांच्यावर मन्सबी आणि इतर मानमरातब यांच्या द्वारे कृपा व्हावी. कारण पुढे कित्येक मन्सुबे आहेत. नाहीतर काका मन्सबदार आणि रघू यांचा विरस होईल.

शेख अब्दुल्ला हा एक साधुपुरुष आहे. मी किल्ल्यांच्या मोहिमेत गुंतलो असताना त्याच्या सेवेत हजर झालो. किल्ले जिंकले जातील म्हणून त्याने भाकीत केले. त्याप्रमाणे किल्ले माझ्या हातात आले. त्याचा अधिकार जाणून आणि त्याचे कुटुंब मोठे आहे हे पाहून त्याला मदत म्हणून मी त्याच्या मुलांना माझ्या पाटोदा महालाच्या जहागिरीतून तीनशे रुपये उत्पन्नाचा एक गाव दिला आहे. याबाबतीत आपल्याकडून सदहू खेडे इनाम म्हणून दिल्याचा फर्मान यावा अशी आशा तो बाळगून आहे. म्हणजे तो दौलतीचे अभिष्ट-चिंतन करीत धर्मकर्मे करीत राहील.

(७) मातबरखानाची अर्जी (१६८९ एप्रील).

आपण मीरहसन व इतर गुर्जदार यांच्याबरोबर फर्मान पाठवून आज्ञा केली होती की कोकणात उतरुन माहुली घ्यावी आणि कल्याण भिवंडी प्रातांत ठाणी बसवून तेथील बंदोबस्त करावा. आपल्या आज्ञेप्रमाणे मी बतीस जुलूस एकोणतीस जमादिलावल रोजी (अकरा मार्च १६८९) गुल्शनाबाद (नाशिक) ठाण्यातून बाहेर पडलो. भोवतालच्या ठाणेदारांना बोलावून आणण्या-साठी गुर्जदार गेले होते. ठाणेदार येईपर्यंत मी माझ्या जवळ असलेल्या फौजेत तैनात झालेल्या मन्सबदारांना घेऊन तेथेच काही दिवस राहिलो. जमादिलाखीच्या बावीस तारखेस (तीन एप्रील १६८९) मी पुढे निघून खोस्ती (घोटी) घाटावर पोहोंचलो. तेथे रजब महिन्याच्या पाच तारखेस (पंधरा एप्रील) गुर्जदार हे ठाणेदारांना घेऊन आले. तेथून मी घाट उतरलो. रजबच्या सात तारखेस (सतरा एप्रील १६८९) मी तरोड्याला आलो. तेथून माहुलीचा किल्ला सात कोसा-वर आणि कल्याण भिवंडी हे तीस कोसावर आहे. येथून मी मजल दरमजल करीत पुढे जात आहे. लवकरच कल्याणला पोहोंचून मी शत्रूचा मोड करण्याचा प्रयत्न करीन. कल्याण प्रांत उध्वस्त झाला आहे. तेथे पाणी आणि चारा यांचा तुटवडा आहे. ही हकीकत मी यापूर्वी कळविली आहे. ती आपल्यापर्यंत पोहों-चली असेल. अद्यापपर्यंत तोफखान्याची सामग्री आली नाही. दारुगोळा, बंदूकची, गोलंदाज, बाणदार, जंगल तोडणारे, पाणी पुरवणारे बेलदार इत्यादींची रवानगी झाली नाही. या प्रांतांत ठाणी बसविणे, आणि लहान गढ्या बांधणे इत्यादीसाठी वरील सामग्री अतिशय आवश्यक आहे. लवकर पाठविण्याची कृपा व्हावी म्हणजे वेळेवर कामी येईल.

धान्य वगैरे रसद पाठविण्या विषयी सुरतेच्या अधिकाऱ्यांना हुकुम व्हावा, हा प्रांत वैराण झाला आहे येथें धान्य मुळीच पिकत नाहीं.





माझ्याकडे जे सरकारी अधिकारी तैनात झाले आहेत त्यांची यादी सोबत पाठवीत आहे. पेठचा ज़मीनदार अब्दुलकरीम याला हुजुरांनीं आपल्याकडे बोलावून घेतलें आहे. अंकोल्याच्या ठाण्याचे पथक आणि बरेच मन्सबदार आले नाहींत. हुजुरांच्या तैनातींतील माणसे पाठविल्यास बरें होईल. मोठी मोहीमं होणार आहे.

जयसिंग भोसले आणि निजामराव वगैरेंना जहागिरी नाहींत. त्यांच्यानें सैन्यांत टिकाव धरुन राहाणे शक्य होणार नाहीं. सदर इसमांना जहागिरी देण्याबद्दल वरिष्ठ अधिकाऱ्यांना आज्ञा व्हावी. बाकीची हकीकत मीर हसेन गुर्जदाराकडून कळेलच.

(८) मातबरखानाची अर्जी (१६८९ मे).

माहुलीहून जवळच घाटाच्या पायथ्याशी तरोडा हे गांव आहे. तेथें मी तळ दिल्याची हकीकत पूर्वीच्या अर्जीत कळविली आहे. तेथून निघून मी खर्डी या गांवी आलो. दुसऱ्या दिवशी मी तेथून निघालो. हेरांनीं बातमी आणली की माहुलीच्या किल्ल्यांतून मराठ्यांचें एक हजार पायदळ सैन्य बाहेर पडलें आहे. ज्या वाटेवरुन आमचे लष्कर मोठ्या मुष्किलीनें जाऊ शकेल ती वाट त्यांनी अडविली आहे. ही बातमी कळताच मी हाजी अहमद बेग बख्शी, जव्हारचा जमीनदार विक्रम श्रीपत आणि इतर अधिकारी यांना स्वार, पायदळ, बर्कंदाज इत्यादींचें सैन्य बरोबर देऊन मराठ्यांचा मोड करण्यासाठी पाठविलें. तीन घटिका उभयदळाची लढाई झाली. काफरापैकीं कित्येक जण ठार अगर जखमी झाले. यानंतर शत्रूने पळ काढला. आमच्या सैनिकांनीं जिवापाड मेहनत केली. हाजी अहमद बेग बख्शी यानें आपल्या हातानें तीन माणसें ठार मारलीं. त्याला स्वतःला बाणाच्या दोन जखमा झाल्या. हाजी अहमदबेग बख्शी, हा शिपाई गडी आहे, आणि उत्साही आहे. या पूर्वीहि त्याने पट्टा वगैरे किल्ले जिंकून घेण्याच्या मोहिमेंत कामगिरी बजावली होती. त्याला शंभर (जात) आणि पन्नास स्वार अशी बढती द्यावी असे मी त्र्यंबक किल्ल्याच्या प्रकरणात सुचविले होते. पण हुजुरांनी शंभर (जात) ने मन्सब वाढविली पण तिला बशर्ते खिदमत (नोकरीची अट) घातली. इतर अधिकाऱ्यांना ही अट न घालता बढत्या मिळाल्या आहेत तशीच बढती आपल्यालाही मिळेल अशी आशा तो बाळगून आहे. असे झाले तर या पुढेही तो श्रमसाहसाची कामे करील.

जुलूस बत्तीस रजब महिन्याच्या सतरा तारखेस (सत्तावीस एप्रील १६८९) मी कल्याणच्या परिसरात पोहोचलो. मी दुर्गाडीच्या किल्ल्याला वेढा घातला आहे. परमेश्वर कृपेने मी तो ताब्यात घेईन आणि इतर किल्लेही जिंकून घेईन. या जिल्ह्याचा समाधानकारक बंदोबस्त करीन.

मोहिमेसाठी लागणारी साधनसामुग्री पाठविण्याची आज्ञा व्हावी, ती लवकर आली तर मोहिमेत उपयोगी पडेल.

(९) मोगल माहुली घेतात, मातबर खानाची अर्जी १६८९. माहुलीचा किल्ला म्हणजे तळ कोंकणची राजधानीच. तिच्या (माहुली मराठ्यांच्या ताब्यात असतांना) भोवती मोगलांची ठाणी टिकून राहाणे अशक्य. किल्ल्यावर रसद, सरंजाम मुबलक. किल्ला अतिशय मजबूत. किल्ल्या भोवती वेढा घालून चौक्या बसविल्या तर त्यासाठी पाच सहा हजार पायदळ सहज लागेल. किल्ला जिंकून घेणे लांबणीवर पडेल. खर्चहि बराच येईल. म्हणून मी नरसू महाडीक याला मध्यस्थ नेमले. माहुलीचा हवालदार द्वारकोजी आणि किल्ल्यांतील इतर इसम यांनी बादशाहाची ताबेदारी पत्करण्यास मने वळविली. त्यांना बादशहाकडून मन्सबी, बक्षिसे आणि इतर कृपेच्या वस्तू देण्यात येतील अशी मी त्यांना आशा दाखविली आहे. बादशहाकडून हवालदारांना मन्सबीच्या सनदा मिळाल्या आणि किल्ला बादशाही अधिकाऱ्याच्या ताब्यात देण्याचें फर्मान आलें की माहुलीचा किल्लेदार आणि लगतचे महींद्रगड पळासगड आणि इतर किल्ल्याचे किल्लेदार शरण येतील, आणि किल्ले सुपुर्द करतील. माझी विनंति मान्य झाल्यास योग्य ते फर्मान, रोख रक्कम, घोडे इत्यादि सादर व्हावेत म्हणजे किल्लेदाराकडे त्या पोहोचत्या करता येतील आणि किल्ले आपल्या ताब्यात घेता येतील. बाला घाटावरील किल्ले जिंकून घेण्याच्या कामात मला फार खर्च आला. तीन वर्षांपासून माझ्या जहागिरीत दुष्काळ पडला आहे. एक लाख रुपये सरकारात येणे राहिले आहे. माझी फार शोचनीय परिस्थिती आहे. आता कर्जही मिळत नाही म्हणून नादार म्हणून आपल्याला विनंति करीत आहे.





नाहीतर बादशाही सेवेत मी कधीच कसूर करीत नाही.

खर्डी हे गाव माहुलीपासून बारा कोसावर आणि कल्याणपासून अठरा कोसावर आहे. दौलतमंदखान (बागलाणचा राजा बहिर्जी याचा मुलगा) याने धर्मांतर केले. तो हा दौलतमंदखान खर्डीवर आहे. त्याला तेथे काम नाही. तो माझ्याकडे आला तर चौलच्या ठाणेदारीवर त्याची नेमणूक करता येईल.

मुर्तुजाखानाच्या तैनातीतील शंभर सैनिकांच्या बाबतीत आज्ञा झाली आहे की ते गुल्शनाबाद येथे आहेत. माझे पन्नास स्वार तेथे (गुल्शनाबाद) राहिले तर पुरे. अधिक स्वारांची तेथे आवश्यकता नाही. मुर्तजाखानाचे सैनिक माझ्यापाशी तैनात करण्यात यावेत. कोकणातील ठाण्यांच्या बंदोबस्तासाठी त्यांची आवश्यकता आहे.

(१०) औरंगजेबाचे फर्मान (१६८९).

माहुलीचा किल्लेदार आणि इतर यांना मन्सबी आणि बक्षिसे द्यावीत अशा अर्थाची अर्जी आमच्या नजरेखालून गेली. तुमची विनंति मान्य करण्यात येत आहे. तुमच्याकडे अडीच हजार अश्रफ्या पाठविण्यात येत आहेत. घोडे आणि वस्त्रे ही अतिवृष्टीमुळे पाठविणे शक्य होत नाही. किल्लेदारांच्यासाठी पाठविलेल्या वस्तू त्यांच्याकडे देऊन किल्ले लवकरच ताब्यात आणावे.

माहुलीच्या किल्ल्यावर किल्लेदारखान याची नेमणूक करण्यात आली असून तो लवकरच तेथे पोहोचेल. इतर किल्ल्यावरील नेमणुका किल्लेदारखान आपल्या लोकांतून करील.

मुर्तुजाखान हा दौलताबादेचा किल्लेदार आहे. त्याच्या माणसांना इतक्या लांब पाठविणे होणार नाही. तुमच्याकडे किल्ल्यातील जी माणसे तैनात झाली आहेत ती तुम्हाला येऊन मिळतील. दौलतमंदखान हा चौल बंदराच्या फौजदारी संबंधी उत्सुक नाही. अहमदखान किंवा इतर कोणी यांस पाठवावे. त्यांनी घाटाच्या पायथ्यावर आणि कल्याणवर देखरेख ठेवावी.

मुहंमदसफी (मुहसिनखानाचा जावई) हा चौक बंदरचा दारोगा आहे. तो शेवता घाटावरून एतिकादखानाकडे (जुल्फिकारखान) जात आहे. त्याला जहागीर देण्यात येईल. तुमच्या विनंतीप्रमाणे द्वारकोजीच्या नांवे (माहुलीचा किल्लेदार) फर्मान पाठविण्यात आले आहे.

(११) मातबरखानाची अर्जी (आगष्ट १६८९).

हुजुरांचे फर्मान हबीबुल्लाबेग गुर्जदार याच्याबरोबर पाठविलेले जुलूस तेहतीस शव्वालच्या वीस तारखेस (अठ्ठावीस जुलै १६८९) मिळाले. आपल्या आज्ञेप्रमाणे माहुलीचा हवालदार द्वारकोजी याच्याकडे आपले फर्मान आणि अडीच हजार अश्रफ्या पाठवीत आहे. किल्ला ताब्यात घेत आहे. नवीन किल्लेदार नेमून आला की किल्ला त्याच्या हवाली करीन. दौलतमंदखानाकडे कल्याणचा परिसर आणि घाट यांच्यावर देखरेख ठेवण्याचे काम देण्यात येईल.

माहून्याजवळ जी पथके तैनात होणार होती ती अद्याप आली नाहीत. याबाबतीत बक्षींना आज्ञा करण्यात यावी. म्हणजे सजाबल (अंमलबजावणीचे अधिकारी) पाठवून पथके आणि त्यांचे अधिकारी इकडे येतील अशी ते व्यवस्था करतील.

मला पूर्वी जहागीरी देण्यात आल्या होत्या. पण दुष्काळामुळे चाळीस हजाराने उत्पन्न कमी झाले. माहवार (महिन्याचा हिशेब) मध्ये तीस हजाराची तफावत आली. दोन्ही मिळून सत्तर हजाराचे नुकसान झाले. दरवर्षी नुकसान होत आहे. मी घोडदळाचा तिसरा भाग डाग देण्यासाठी (सरकारी घोड्यांना डाग देऊन खूण करीत) पाठवीत आहे. याशिवाय सरकारी कामासाठी मी आणखी पथके बाळगली आहेत. जहागीरखात्याचे दिवाण पै पैचा हिशेब करून पगार देतात आणि तोही बहुतेक बाबतीत तीन किंवा चार महिन्याच्या करारान. यात माझेच फार नुकसान आहे. आपण आज्ञा केली की डाग दिलेल्या घोड्यांच्या संख्येप्रमाणे जहागिर दिली जाईल याबद्दल मी आभारी आहे. माझी विनंती की माझ्या नुकसानीच्या प्रमाणात मला सूट मिळावी. म्हणजे सहामाहीच्या प्रमाणे शिपायांच्या पगाराची व्यवस्था करता येईल.

सीरमतच्या परगण्यांत मला एक लाख वीस हजार दामची तनखा जहागीर आहे. त्याच परगण्यांत मुहंमद रशीद वाकेनिगार (आता त्याला कामावरून कमी केले) याल सात लाख दामची जहागीर, तो परगणा मला तनखा जहागीर म्हणून दिला तर मी त्या परगण्याची व्यवस्था चांगली करीन.





आवगडचा किल्लेदार श्यामसिंग हा आहे. त्याच्या ऐवजी आवगडवर दुसऱ्या कुणाची नेमणूक व्हावी. श्यामसिंगला माझ्यापाशी तैनात करण्यात यावे म्हणजे जिंकून घेतलेल्या किल्ल्यपैकी एकावर त्याची नेमणूक करता येईल.

रामसेजचा किल्ला गुल्शनाबादेपासून तीन कोसावर आहे. तेथील निम्मे पथक आणि किल्लेदाराचा मुलगा यांना माझ्यापाशी तैनात करण्यात यावे.

सय्यद मुर्तुजा विजापुरी यांची मुले, सय्यद सदर आणि सय्यद हुसेन हे आहेत. त्यांना प्रत्येकी ऐंशी स्वारांची मन्सब आहे. अहिवंतचा किल्ला त्यांच्याकडे आहे. इतकी कमी मन्सब असूनही त्यांनी तीस स्वार आणि शंभर पायदळ शिपाई बाळगले आहेत. ते धामधूम करीत आहेत. वाटमाऱ्या करू लागले आहेत. त्यांनी आणखी पथके बाळगण्यास सुरवात केली आहे. त्यांचे विचार बंडखोरीचे दिसतात. ही हकीकत वाकेनविसांच्या बातमीपत्रात नमूद आहे. कदाचित् आपल्या नजरेखालून गेली नसेल म्हणून अर्जीत नमूद करीत आहे. त्यांना त्या जिल्ह्यांतून बाहेर घालवून दिले तर तिकडील रहिवाशांना शांतता लाभेल.

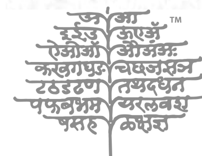
(१२) मातबरखानाची अर्जी मोगल प्रबळगड घेतात यापूर्वी मी मुकुटगड, खतोरा, जामधरी, तिलंगगड, माणिकगड, सांक्षा, दुर्गाडी यांना वेढे घातल्याचे आणि प्रबळगड फत्ते होण्याची परिस्थिति असल्याचे कळविले होते. प्रबळगडचा किल्ला हा कोंकण प्रांतातील किल्ल्यांपैकी एक अतिशय बळकट असा किल्ला आहे. या भागातील पूर्वीचे अधिकारी या भागावर अधिकार चालवीत. आपल्या आज्ञेची वाट मी पाहिली असती तर हातची संधी गेली असती. म्हणून मी कोळी आणि भिल्ल यांचे नऊशे माणसांचे पायदळ तयार करविले. त्यात स्थानिक जमीनदारांचीहि माणसे होती. काका मन्सबदार, रघू आणि इतर सरकारी अधिकारी आणि माझे स्वतःचे अनुयायी यांना मी या पथकाच्या मदतीस पाठविले. या पथकांनी संधी साधून शव्वाल महिन्याच्या नऊ तारखेस (सतरा जुलै १६८९) मध्यरात्री किल्ल्यावर हल्ला चढविला. वारा जोराचा वाहात होता. आणि पाऊस मुसळधार पडत होता. तरीही माझी माणसे दोर लावून किल्ल्यावर चढली. शत्रू लढण्यास चालून आले. पहाट होईपर्यंत लढाई चालू होती. शत्रू पैकी कित्येक ठार आणि कित्येक जखमी झाले. काही जण किल्ल्यावरुन खाली पडून मेले. बाकीचे कैद झाले. आमच्या पैकी काहीजण कामी आले आणि काही जखमी झाले. परमेश्वर कृपेने किल्ला आमच्या ताब्यात आला.

शेख अब्दुस्सलाम हा प्रथम दोर लावून किल्ल्यावर चढला. त्यानें जिवाची शर्थ केली. त्याच्या बरोबर किल्ल्याच्या किल्ल्या आणि ज्यांना मन्सबी, बढत्या आणि बक्षिसे मिळण्यास हवीत त्यांच्या नावाच्या याद्या पाठवीत आहे. माझी विनंति मान्य होईल अशी आशा आहे. या किल्ल्यासाठी नवीन किल्लेदार आणि हशम (पायदळ शिबंदी) नेमण्यात यावी. कारण हा किल्ला मोठा आहे.

पूर्वी या किल्ल्यावर केसरसिंग हा बादशाही (मोगलातर्फे) किल्लेदार होता. नरकवासी शिवाजीच्या काळात या किल्ल्यावर पांच हजार पायदळाची शिबंदी होती.

सध्या आपल्याकडून किल्लेदार नेमून येईपर्यंत मी शेख मुहंमद इसहाक याला किल्ला सांभाळण्यास सांगितले आहे. त्याच्या बरोबर काही पथके दिली आहेत. आपल्याकडून लवकरच किल्लेदार नेमून आला की मी निश्चिंत होईन. वर दिलेले किल्ले ताब्यात घेऊन त्यांच्या किल्ल्या यापूर्वी पाठविल्या होत्या. आता हा प्रदेश हलकट शत्रूपासून मुक्त झाला आहे.

जव्हारचा जमीनदार विक्रम श्रीपत हा भिवंडीच्या ठाण्यावर आहे. आढळराव हा पनवेल आणि सांक्षा या ठाण्यावर आहे. हतोळीच्या ठाण्यावर अहमदखान आहे. कायसगाव आणि मुरबाड या ठाण्यावर गोविंदराव आहे. या महालांचा उत्तम बंदोबस्त राखण्यासाठी जे जे करणे आवश्यक आहे ते मी करीत आहे आणि करीन त्यात कसूर करणार नाही.



मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास



अनुक्रमणिका

श्री. सदाशिव आठवले

मराठी साम्राज्यसत्तेमागील हेतू : मी व माझे टीकाकार

ऑगस्ट १९६९ च्या 'नवभारत' मासिकाच्या अंकात डॉ. नी. र. वऱ्हाडपांडे ह्यांनी माझ्या फेब्रुवारी, १९६९ च्या नवभारतातील लेखास, त्यावर आलेला प्रा. आचार्य ह्यांचा टीकात्मक लेख व त्यास मी पुन्हा दिलेले उत्तर ह्या सर्वांचे संदर्भात काही विवेचन केले आहे. त्या सर्वाला थोडक्यात उत्तर देणे आवश्यक आहे. डॉ. वऱ्हाडपांडे मूळ साधनसाहित्याकडे वळतच नाहीत फक्त काही जुजबी युक्तिवाद करीत आहेत आणि म्हणून त्याचपद्धतीने त्यांना उत्तर देणे योग्य होईल.

आपल्या लेखाच्या सुरवातीला डॉ. वऱ्हाडपांडे म्हणतात की मराठ्यांच्या सत्तेच्या स्वरूपाचे विश्लेषण करताना मी डॉ. सेन ह्यांचे मुद्दे पूर्वपक्ष कल्पून नंतर उत्तरपक्ष करावयास पाहिजे होता. असे का करावयाचे ते मला कळत नाही. ऐतिहासिक विवेचन हे तत्कालीन साधनसाहित्यावर आधारलेले असते. मी मूळ साधने पाहिली नसतील तर दोषास पात्र होतो. मूळ साधनसाहित्याचे माझे वाचन चुकीचे झाले असेल तरीहि मी टीकार्ह होईन. परंतु डॉ. सेनांच्या पुस्तकाची मी दखल घेतली नाही हा मुद्दा होऊ शकत नाही. माझ्याहून वेगळ्या दृष्टिकोनाने लिहिणारे डॉ. सेन ह्यांच्यासारखे विद्वान जसे आहेत किंवा असतील तसेच कमी अधिक प्रमाणात माझ्यासारखाच दृष्टिकोन स्वीकारणारे यदुनाथ सरकार, शेजवलकर वगैरेसारखे इतिहासकारही होऊन गेलेले आहेतच. " आरमार, व्यापार, सार्वजनिक सुखसोयी इत्यादि बाबतीत पेशव्यांचा एकंदर कारभार नेहमीच अपुरा व दोषार्ह राहिला " हे रियासतकार सरदेसाई ह्यांचे विधान (मराठी रियासत पेशवा बाळाजीराव, मुंबई, १९५३; पृ. ४६४) किंवा "मुसलमानांप्रमाणे पेशवेही परकीय आहेत असा दुजाभाव जिंकलेल्या प्रदेशात कायम राही व परशत्रु आला असता पेशव्यांचे जू झुगारून देण्यास तेथील लोक तयार असत. आपली सत्ता किती अस्थिर आहे ह्याचा अनुभव पेशव्यांना पानिपतच्या मोहिमेत पहिल्यांदा आला व तो मोठा भयानक आला... " हे वि. का. राजवाडे ह्यांचे विवेचन (ऐतिहासिक प्रस्तावना, भाग १ ला; पुणे १९२८; पृ. ९४) असे काही उतारे माझ्या टीकाकारांच्या तोंडावर मारून मला सहज मोकळे होता येण्यासारखे आहे. डॉ. वऱ्हाडपांड्यांकरिता म्हणून खास प्रत्यक्ष डॉ. सेनांच्याच पुस्तकातला एक बोलका उतारा येथे देतो. पानिपतच्या वेळच्या परिस्थितीसंबंधी डॉ. सेन लिहितात.

Formidable as the Maratha army was, it was faced with one supreme difficulty. It was for all practical purposes in an enemy country. In Northern India the Marathas were known by the common name of *ganim* or enemy. They had once prided themselves on this distinction, but the general ill feeling that the policy of rapacity lately initiated by Balaji Rao had roused now proved their ruin. Sadashiv Rao had before him the difficult task of winning the alliance or, failing that, of securing the neutrality of the northern powers. His negotiations with Shuja-ud-daula proved unsuccessful, but the Jats were won over to the Maratha side. Mr. Keene has described the campaign of Panipat as a contest between the united Hindus of India and a confederacy of Muhammadans. It was nothing of the sort. The Muhammadans, indeed





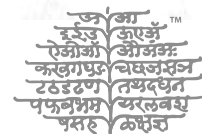
had rallied to the banner of their Afghan co-religionist, all on account of the clever propaganda of Najib khan, but the Rajputs held sternly aloof. Sadashiv Rao had no rallying cry to win them over. It was not Hindupad Padshahi that he was fighting for; he was, according to his own confession, fighting for the Timuride empire. (The Military System of the Marathas- Sen S.N; New Delhi, 1958 ; P. 146). परंतु असे उतारे देण्यात मला काही फुशारकी वाटत नाही. इतिहासाभ्यासक हा आपले विवेचन नेहमी मूळ साधन-ग्रंथसाहित्याच्या अनुरोधाने करीत असतो. इतर अभ्यासकांशी त्याचे मतैक्य होणे किंवा मतभिन्नता येणे ह्या दोन्ही गोष्टी गौण आहेत.

डॉ. वऱ्हाडपांडे यांनी माझ्या लेखावर जे आक्षेप घेतले आहेत त्यासंबंधी त्यांच्याच मुद्यांच्या क्रमाने खालीलप्रमाणे स्पष्टीकरणे देत आहे.

(१) मराठ्यांप्रमाणेच इंग्रजांनी व मोंगलांनीही लुटी केल्या नाहीत काय ? असा डॉ. वऱ्हाडपांडे यांचा प्रश्न आहे. इंग्रजांनी आणि मोंगलांनी लुटी केल्या नाहीत असे मी कधी म्हटले आहे ? इंग्रज व मोंगल डॉ. वऱ्हाडपांडे म्हणतात त्याप्रमाणे मराठ्यांच्या अगदी 'शतपट'ही (?) लुटारू असतील ! जेव्हा इंग्रज व मोंगल ह्याविषयी मी लिहीन त्यावेळी ह्या संदर्भात मला जे काही म्हणावयाचे असेल ते म्हणेनही परंतु मी मराठ्यांविषयी लिहीत होतो आणि त्याठिकाणी मूळ साधनग्रंथांवरून मला जे दिसले ते मी लिहिले आहे. ह्यासंबंधात आणखी एकच गोष्ट सांगून ठेवतो ती अशी की मोंगल (किंवा अधिक व्यापकपणे म्हणजे मुसलमान) व इंग्रज हे परकीय आक्रमक होते. त्यांनी लुटारूपणा केला तर साधारणतः परकीय जे करतात तेच त्यांनी केले असे म्हणता येईल. भारतीय इतिहासात भारतीय मराठ्यांना त्या परकीयांच्या मापानेच मोजावयाचे असेल तर माझे काहीच म्हणणे नाही.

(२) मराठ्यांच्या सत्तेचा अभिमान का बाळगायचा ? असा माझा प्रश्न उद्धृत करून त्यावर डॉ. वऱ्हाडपांडे यांनी मराठी इतिहासाच्या महत्ती-विषयी दोन स्तंभ विवेचन केले आहे. माझा मूळ प्रश्न असा आहे "इतर सत्ताधीशांसारखेच मराठे असतील म्हणजे सत्तेसाठी आणि केवळ सत्तेसाठी काहीही करणारे असतील तर मराठ्यांचे वेगळेपण म्हणजे मोठेपण ते कोणते ? त्यांचा इतिहास निराळा कसा ? अभिमानास्पद का व कसा मानायचा ?" माझ्या मूळ लेखात शिवाजी आणि रामदास हे मराठे वेगळे आहेत, काही उच्च ध्येयांचा पाठपुरावा करणारे आहेत हे मी तपशीलवार दाखविलेले आहे. हा ध्येयवाद राजारामच्या मृत्यूपर्यंत अल्पशा प्रमाणात कसाबसा टिकून राहिला आणि त्यानंतर पेशव्यांच्या कालात तो ध्येयवाद जो गेला तो कायमचाच असे मी म्हटले आहे. त्या शिवकालाबद्दल अभिमान वाटला तर मी ते चूक आहे किंवा गैर आहे असे कसे म्हणेन ? परंतु शिवकाल वगळता बाकीच्या मराठी सत्तेविषयी अभिमान बाळगावा असे काही आहे असे मला मुळीच वाटत नाही.

(३) रजपूत- मराठा संघर्षाविषयी डॉ. वऱ्हाडपांडे स्वतःच म्हणतात, 'मराठयांचे व रजपूतांचे पूर्ण सख्य स्थापित होऊ शकले नाही ही गोष्ट मराठयांप्रमाणेच रजपूतांनाही लांच्छनास्पद आहे.' एवढे जरी डॉ. वऱ्हाडपांडे यांना मान्य असेल तरीही मला तूर्त पुरे आहे. घडले ते राजपूतांना लांच्छनास्पद असेल पण मराठयांनाही आहे ही गोष्ट मला मराठयांच्या सत्तेच्या स्वरूपाची छाननी करताना महत्त्वाची वाटते. जर ते सख्य घडवून आणण्यात मराठे अयशस्वी झाले असतील तर ते का असा माझा प्रश्न आहे. मराठे अयशस्वी झाले हे जर सत्य आहे आणि ते डॉ. वऱ्हाडपांडे ह्यांनाही मान्य आहे तर मग त्यासंबंधी मी विस्तृत विवेचन करून मूळ पुरावे वगैरे द्यायला हवे होते असे त्यांनी कशास म्हणावे ? वाटल्यास एक उदाहरण म्हणून इ. स. १७५० मधील जयपूरच्या ईश्वरीसिंगच्या आत्महत्त्येच्या प्रकरणासंबंधीचे मूळ सगळे कागदपत्र डॉ. वऱ्हाडपांडे ह्यांनी वाचावेत आणि पुन्हा एकदा आपले मत आपणच तपासून पहावे अशी मीच त्यांना विनंति करतो.





(४) मराठे स्वतःच्याच मुलखाची लुट करीत असे एक निराधार विधान मी ठोकून दिले आहे असे डॉ. वऱ्हाडपांडे म्हणतात. त्या संदर्भात मराठ्यांच्या आपसातील लढायांचे जे उदाहरण मी दिले आहे ते डॉ. वऱ्हाडपांडे यांना सारवासारव करणारे असे वाटते. पेशवे, भोसले, होळकर ह्यांनी एकमेकांचे मुलुख लुटले तर त्यात गैर काही नाही असे डॉ. वऱ्हाडपांडे यांना वाटते. कारण त्यांच्या मते मराठमंडळ हे एक संघराज्य होते व एका घटकाने दुसऱ्या घटकाच्या मुलखात लुटालूट केली तरी. ते स्वतःच्या राज्यातले मुलूख लुटल्यासारखे होत नाही असे डॉ. साहेबांचे म्हणणे आहे. अशा लुटी पानिपतानंतर झाल्या असेही ते सुचवितात. लिंकनने द. अमेरितील घटकराज्यावर सैन्य पाठविले तेव्हा तरी दुसरे काय केले असाही सवाल टाकतात. डॉ. वऱ्हाडपांडे यांचे हे सर्वच इतिहासकथन मला अजब वाटते. लिंकन हा अमेरिकेच्या संघराज्याचा अध्यक्ष होता आणि सबंध राष्ट्राला जे करावयाचे त्याला विरोध करणाऱ्या काही घटकराज्यांवर सैन्य पाठविण्याचा त्याला कायदेशीर अधिकार होता. व गुलामगिरीच्या उच्चाटनाच्या ज्या महान ध्येयाने प्रेरित होऊन तो ती गोष्ट करीत असल्यामुळे त्याला एक प्रकारचा नैतिक अधिकारही प्राप्त होत होता. पेशवे, भोसले, होळकर इत्यादिकांनी केलेल्या एकमेकांच्या मुलुखांच्या खराबीच्या व्यवहारात असे काही होते असे डॉ. वऱ्हाडपांडे दाखवून देऊ शकतील काय ? मध्यवर्ती सत्तेला म्हणजे साताऱ्याच्या छत्रपतींना कदाचित संघराज्यातील एखाद्या सरदाराचा मुलुख लुटून त्याला त्याच्या काही अपराधाबद्दल शासन करण्याचा अधिकार पोचू शकला असता. छत्रपतींचे प्रतिनिधी म्हणून कदाचित पेशव्यांनाही तो अधिकार पोचत होता असा मुद्दा मांडता येईल. परंतु पेशवे, भोसले, होळकर इत्यादिकांनी एकमेकांच्या प्रदेशाची जी जाळपोळ केली त्याच्यामागे कोणते नैतिक अधिष्ठान होते ? स्वतः पेशव्यांनी आपल्या स्वामींना म्हणजे साताऱ्याच्या छत्रपतींना नजरकैदेत ठेवावे; इंग्रजांच्या मदतीने आंग्र्यांचे आरमार बुडवावे आणि पेशव्यांचे सरदार शिंदे आणि होळकर ह्यांनी पेशव्यांशी बेइमानी करावी अशा प्रकारचा हा संघराज्याचा मामला होता.

(५) देशी संस्थानिकांच्या संदर्भात लिहिताना डॉ. वऱ्हाडपांडे त्रावणकोरमधील साक्षरता, म्हैसूरमधील धरणयोजना आणि हैदराबाद येथील देशी भाषेतून विद्यापीठीय शिक्षण देण्याचा उपक्रम ह्यांची उदाहरणे देतात. माझा लेख मराठ्यांच्या सत्तेच्या स्वरूपाविषयी होता, आणि तीही अठराव्या शतकातील मराठी सत्ता. प्रा. आचार्यांनी मला उत्तर देताना निदान शिंदे, होळकर, पवार, गायकवाड या मराठी संस्थानिकांची तरी नावे घेतली आहेत. पण डॉ. वऱ्हाडपांडे यांची तऱ्हा काही वेगळीच दिसते. त्रावणकोर, म्हैसूर आणि हैदराबाद येथील राजे मराठी म्हणावयाचे काय ? आपण काहीतरी गैर लागू लिहीत आहोत ह्याची जाणीव डॉक्टरमजकुरांना असावी कारण 'देशी संस्थानिक' असा शब्दप्रयोग करून त्यांनी मखलाशी केली आहेच ! अ-मराठी देशी सत्ताधीशांशी– जुने काय किंवा नवे काय– मला माझ्या लेखाच्या व्याप्तीचे संदर्भात काहीच कर्तव्य नव्हते.

(६) परकीयांनी केलेली स्तुती किंवा निंदा आणि त्याचप्रमाणे स्वकीयांनीही केलेली निंदा किंवा स्तुती हे मुद्देच ऐतिहासिक विवेचनात गैरलागू आहेत, अशी माझी भूमिका आहे. तत्कालीन साधनांच्या 'चिकित्सेतून' मिळतो तो इतिहास, बाकीची सारी मते, आपल्याला इतिहासाशी कर्तव्य आहे, मताशी नाही. अगदी 'विश्वगुणादर्श' मधील मतांशीही नाही. कारण तत्कालीनांचे दोन्ही प्रकारचे अभिप्राय आहेत. मराठ्यांना प्रतिकूल असेच दुर्दैवाने फार आहेत ! मी जेव्हा माझ्या लेखात मुसलमानी व इंग्रजी साधनांचे उल्लेख केले आहेत तेव्हा त्या ठिकाणी असे स्पष्ट म्हटले आहे की तत्कालीन अमराठी लोकांचे मराठी सत्तेविषयी अभिप्राय काय होते ते समजून घ्यावेत. तेथेच मी असेही स्पष्ट केले आहे की हे त्यांचे अभिप्राय बरोबर की चूक हे आपली, आपल्या भाषेतली साधने तपासून मगच योग्यायोग्य ठरविले पाहिजे आणि लेखात मी जो उद्योग केला आहे तो सगळा याच पद्धतीने केलेला आहे. "मराठ्यांच्या शत्रुराष्ट्रात देखील मराठ्यांचे गुण ओळखणारे निघाले" हा पुरावा डॉ. वऱ्हाडपांड्यांना मोठा वाटतो तर त्याच तर्कशास्त्राने आणि त्याच चालीत "मराठ्यांच्या स्वराष्ट्रातही



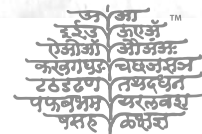


त्यांचे दोष सांगणारे टीकाकार निघाले " हा पुरावाही त्यांना तितकाच मोठा वाटावयास हरकत नसावी !

(७) डॉ. वऱ्हाडपांडे मराठ्यांच्या आमदानीतील त्यांच्या आरमाराचे सामर्थ्य, त्यांची न्यायदानपद्धती वगैरेविषयी काही विवेचन करतात. त्यासंबंधात मराठे व ब्रिटीश ह्यांच्या संस्थांचा काही तौलनिक विचारही सांगतात. माझ्या विवरणाचा हा विषय नसल्यामुळे त्याबाबत पुष्कळ काही म्हणण्यासारखे असूनही मी काहीच म्हणत नाही. परंतु ह्या विवेचनाच्या ओघात डॉ. वऱ्हाडपांडे यांनी माझ्यावर काही आरोप जे केले आहेत त्यांचा मात्र इन्कार करणे अगत्याचे आहे. " सारा देश तुर्कमय होऊन भारताचे तुर्कस्तान झाल्याने काही बिघडणार नव्हते असे यावर आठवले म्हणतील " हा डॉ. वऱ्हाडपांडे यांचा अभिप्राय आहे. माझ्या मूळ लेखात शिवाजीच्या कार्याची महती वर्णन करताना मी म्हटले आहे. "त्याचा लढा हा धर्म-स्वातंत्र्याचा लढा आहे, हे स्वातंत्र्य मुसलमान, खिश्चन वगैरे सर्वांना तो द्यावयास तयार होता, परंतु त्यांना मात्र ते घेऊ द्यावयाचे आणि बहुसंख्य हिंदूंना ते न मिळाले तरी चालेल, त्यांच्यावर अन्याय झाला तरी चालेल असला निधर्मीपणा मात्र सुदैवाने त्याच्यात नव्हता. " असे म्हणणारा मी डॉ. वऱ्हाडपांडे माझ्या तोंडी जे घालतात ते कसे म्हणेन ? माझा स्वतःचा देवाब्राह्मणावर विश्वास नाही. तथापी ज्यांचा असेल त्यांच्या त्या श्रद्धेसाठी लढणारा शिवाजी मी श्रेष्ठच समजतो आणि ही श्रेष्ठता पुढच्या काळात मराठी सत्तेच्या राजकारणात दिसत नाही ही माझी खंत आहे. सदाशिवराव भाऊने दिल्लीच्या राज-प्रासादाची नासधूस केली म्हणून मी खंत करतो आहे म्हणून कोणी सांगितले ? माझी खंत आहे ती त्या प्रासादात शिरून तेथील तख्तावर बसण्याची कुणा मराठ्याची कधी हिंमत झाली नाही, ह्याबद्दल. दिल्लीपतीच्या तख्तावर सदाशिवराव भाऊ सातारच्या छत्रपतीला वाजत गाजत नेऊन बसविता किंवा छत्रपतीच्या तर्फे आपण स्वतः बसता आणि तेथून मराठे भारतभर स्वराज्य आणि सुराज्य करीत राहिले असते तर त्यांचे पोवाडे मी खचित गायले असते; डॉ. वऱ्हाडपांडेंच्यापेक्षा अधिक खड्या आवाजात गायले असते. ते करता येत नाही हीच खंत आहे. मराठ्यांच्या इतिहासातील शिवाजी आणि रामदास ह्या दोन थोर विभूतींची चरित्रे पाहून कुणाही मराठी माणसाचा ऊर भरून आला तर ते मी योग्यच मानीन; पण त्यानंतरचा बहुतांश इतिहास असा आहे की जो वाचून मराठी माणसाने फार तर 'आपणही तलवार गाजवू शकतो' एवढेच म्हणावे. ह्याहून अधिक काही दावा मांडणे प्रामाणिकपणाचे होणार नाही.*

---

* ह्या विषयावर 'नवभारता'तून व अन्यत्रही पुष्कळ चर्चा झाली आहे. माझ्या ह्या स्पष्टीकरणानंतरही डॉ. वऱ्हाडपांडे, प्रा. आचार्य किंवा आणखीही काही विद्वानांना बरेच काही म्हणावयाचे असेल ! परंतु प्रत्येकवेळी मला उत्तर देणे सोयीचे होणार नाही. कारण पुन्हा पुन्हा एकाच प्रकारची टीका होते आणि उत्तरही एकाच प्रकारचे होते. तेव्हा माझ्यापुरता हा वाद मी एक वर्ष बंद करीत आहे. पुढील सबंध वर्षभर जी टीका होईल त्या सगळ्यांचा मी एकदमच १९७०च्या ऑक्टोबरच्या सुमारास परामर्श घेईन.
— लेखक





श्री. मानवेंद्रनाथ रॉय, अनुवादक– बा. रं. सुंठणकर

विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान

(कै. मानवेंद्रनाथ रॉय हे आधुनिक भारतातील एक श्रेष्ठ तत्त्वज्ञ होऊन गेले. त्यांचा ग्रंथसंभारही विपुल आहे. प्रदीर्घ चिंतनाने त्यांनी आधुनिक विज्ञानाच्या तत्त्वज्ञानात्मक परिणामाविषयी १० खंडांचा एक विशाल ग्रंथराज लिहिला आहे. त्यापैकी पहिला खंड 'जडवाद' हा प्रकाशित झाला आहे. बाकीचे खंड अप्रकाशितच आहेत. त्यापैकी काही प्रकरणे रॉय यांनीच चालविलेल्या Marxian Way या त्रैमासिकात प्रसिद्ध झाली होती. त्यांचा अनुवाद नवभारतात क्रमशः देण्याचे योजिले आहे. प्रस्तुत लेख हा त्यापैकी पहिला आहे)

(१)

वास्तवशास्त्र आणि जीवशास्त्र (मानसशास्त्रासह) यांच्या अगदी अलिकडच्या संपादणींची ज्ञानमीमांसेच्या (Epistemology) दृष्टीने अर्थवत्ता म्हणजे ज्ञानाच्या प्रश्नाची सोडवणूक ही होय. "ज्ञान शक्य कसे होते ?" या प्रश्नाचे उत्तर देण्याचा प्रयत्न तत्त्वज्ञानाने सदैव केला आहे. अनुभव हा सर्व ज्ञानाचा राजमार्ग आहे हे सामान्यपणे मान्य झाल्यानंतरही ज्ञानमीमांसा दृश्यरूप आणि सत्ता (reality) यांच्यातील भेदाने संभ्रमित आणि दूषित झाली होती. सत्ता ही तात्त्विक असते या सिद्धांताने ज्ञानाला मर्यादा पडते. या सिद्धांताची अंतिमतः कांटप्रणीत अज्ञात आणि अज्ञेय अशा "वस्तु-स्वरूपा"त (Thing-in-itself) परिणति झाली. यात मुद्दा असा की, रूपात्मक जगाचे तेवढेच ज्ञान आम्हाला होऊ शकते; सत्तेच्या जगाचे ज्ञान आमचे बोधनशक्तीच्या आवाक्यापलीकडचे आहे. सापेक्षतावादी वास्तवशास्त्राच्या प्रकाशात दृश्यरूप आणि सत्ता यांच्यातील भेद मावळतो. परिणामतः आकलनाचा गोंधळात टाकणारा प्रश्न पूर्वीपेक्षाही समाधानकारकपणे सुटला आहे. आकलनाची समस्या अशाप्रकारे सुटल्याने ती आपल्या क्रमाने अनुभवाने प्राप्त होणाऱ्या ज्ञानाच्या वस्तुनिष्ठ प्रामाण्याविषयीचे सर्व संशय फेडून टाकते. ज्ञानमीमांसेच्या क्षेत्रातील ही मूलभूत संपादणी म्हणजे कोणतेही भाववादी विचलन घडू नये याची विज्ञाननिष्ठ तत्त्वज्ञानाने दिलेली हमीच होय. विज्ञाननिष्ठ तत्त्वज्ञान याचा अर्थ मी निसर्गाच्या यथार्थ ज्ञानावर आधारलेली, केवळ चिंतनावर आधारलेली नव्हे, विश्वाची उपपत्ति असा करतो. यात प्रत्यक्षवादसुद्धा असमर्थनीय ठरतो. थोडक्यात ज्ञानमीमांसेच्या दृष्टीने २० व्या शतकातील विज्ञानाचे निष्कर्ष जडवादाला पुष्टीच देतात. बोधनाच्या जडवादी उपपत्तीला ते दुजोराच देतात.

पुढे जाण्याआधी बर्लिन विद्यापीठाचे प्राध्यापक हान्स रायशेनबाख् यांचे मत उद्धृत करणे उचित होईल. यासंबंधात प्राध्यापक महाशयांची वृत्ति तटस्थतेची आहे. ज्याला भौतिकतत्त्वज्ञान (Natural Philosophy) म्हणून संबोधतात, त्याचे ते प्राध्यापक आहेत. "Atom and Cosmos" या आपल्या अतिशय उद्बोधक आणि चित्तवेधक ग्रंथात ते लिहितातः "तत्त्वज्ञान नेहमीच अनुभववाद आणि भाववाद या दोन मूलभूत प्रवृत्तीत भेद करीत आले आहे. आजचे भौतिक विज्ञान या दोहोपैकी एकाच्याहि गळ्यात विजयाची माळ घालीत नाही. केवळ अनुभवच निसर्गनियमांच्या प्रामाण्याचा निर्णय देऊ शकतो, या अनुभववादाच्या मूलभूत कल्पनेवर सर्व भर देण्यात येतो. पण निरीक्षित तथ्ये आणि विचार-निर्मित नियम यांचा संयोग करण्यातच केवळ विज्ञान सामावलेले असते, हे भाववादाचे मूलभूत तत्त्वसुद्धा निसर्गाच्या आधुनिक ज्ञानाला तितकेच मूलभूत आहे. आधुनिक विज्ञानाची अनुभववादी वृत्ति विगमन-तत्त्वाच्या सतत उपयोजनाच्या द्वारे प्रकट होते. विगमनाच्या असीम अचूकतेवरील श्रद्धा ही विचारणाच्या अनुभववादी रीतीचे सार आहे. भौतिक विज्ञान निसर्गनियमांच्या सार्वत्रिक प्रामाण्यावर सत्ताविज्ञानाला (Metaphysics)





आवश्यक असा कोणताहि रहस्यमय पाया आरोपित करीत नाही. प्रामाण्यासंबंधीच्या प्रश्नाच्या संकल्पनात आधुनिक भौतिकविज्ञानाची प्रवृत्ति जितकी स्पष्टपणे सत्ताविज्ञानाच्या विरुद्ध दिसते, तितकी इतरत्र कोठेहि दिसत नाही. निसर्गातून आस्तिकवादी घटकाचे उच्चाटन अशीसुद्धा त्याची व्याख्या करता येईल. दिक् आणि काल, द्रव्य, शक्ती आणि नियम या सर्वांचा उगम अचूकपणे मानवारोपणवादात आहे; आणि त्या सर्वांविषयीच्या तात्त्विक संकल्पनाचा आज असा अर्थ होतो की, ज्या अनुभवावर खरोखरीच वास्तवशास्त्रीय ज्ञान आधारलेले आहे, त्या अनुभवाशी संबंधित नसणारी ती केवळ सचित्र परिशिष्टे आहेत. हे अनुभव आणि त्यांचे भविष्यसूचक गणिती उपपत्तीत एकत्रीकरण करणे हाच आधुनिक निसर्गसंशोधनाचा गाभा आहे. प्राथमिक लोकसमूहांचा निसर्ग देवदेवतानी भरलेला होता. त्या निसर्गाचे संक्रमण सत्ताविज्ञानाच्या निसर्गाच्या द्वारे सध्याच्या वास्तवशास्त्राच्या निर्विकारी निसर्गात क्रमशः होते. या क्रांतीपेक्षा अधिक मोठी क्रांति मानवजातीच्या इतिहासात कदाचित झालीही नसेल. आजच्या विज्ञानात केवळ तथ्ये आणि त्यांच्यामधील सांकल्पनिक संबंध यांचाच समावेश असतो.

सर्व विज्ञान काही तथ्यांचेच नसते; किंवा शुद्ध विचाराची, म्हणजेच चिंतनाची, निर्मितीही नसते. आयन्स्टिन म्हणतो त्याप्रमाणे : "सगळ्या विज्ञानाचा उद्देश आमच्या अनुभवांचे एकसूत्रीकरण करणे आणि ते एका तर्कपद्धतीत बांधणे हा आहे." विज्ञान हे अशाप्रकारे दोन पायांवर उभे असते असे म्हणता येते. अनुभव याचा अर्थ निरीक्षण करण्याची आधारसामग्री आणि तिचे सामान्य नियमात एकसूत्रीकरण करणे हा आहे. यापैकी आधारसामग्री "बाह्य जगा"तून प्राप्त होते आणि सामान्य नियम ही वैज्ञानिकाची देणगी असते. जोपर्यंत वैज्ञानिकाचे मन पूर्वसंपादित ज्ञानाने सज्ज होऊन निरीक्षित तथ्यांच्या कच्च्या सामग्रीवर संस्कार करीत नाही, तोपर्यंत वैज्ञानिक उपपत्ति अस्तित्वात येत नाहीत. पूर्वसंपादित ज्ञान अनुभवातून प्राप्त होते आणि नव्या उपपत्ति आमच्या ज्ञानाच्या पुढच्या प्रगतीची अवस्था निर्माण करतात. वैज्ञानिक उपपत्ति काही वैज्ञानिकाच्या मेंदूत पिंजल्या जात नाहीत. आपल्या अंगच्या कौशल्याच्या सहाय्याने कार्य करण्याकरिता त्याला कच्च्या सामग्रीची अपरिहार्यपणे गरज लागतेच. एका तर्कपद्धतीत अनुभवांचे एकसूत्रीकरण करण्याकरिता आरंभी अनुभव येणे अवश्य असते.

येथपर्यंत ठीक आहे. पण येथे प्रश्न उद्भवतो तो असा : "अनुभव कशाचा ?" ज्ञात्याच्या जाणीवेच्या बाहेर अस्तित्वात असणाऱ्या विषयांचा अनुभव असे जर उत्तर असेल, तर मग तत्त्वज्ञान हे सरळ सरळ जडवाद बनते आणि जडवाद कोणत्याही प्रकारे ज्ञानाचा आत्मनिष्ठ घटक वर्ज्य करीत नाही. आधुनिक विज्ञानाचे उत्तर हेच आहे काय? आम्हाला हे तपासावे लागेल.

अनुभव म्हणजे त्यात इतर जगापासून पृथक् असे जाणीवयुक्त अस्तित्व पूर्वगृहीत असते. जाणीवयुक्त अस्तित्व हे स्वतःच भौतिक निसर्गाच्या पार्श्वभूमीतून निर्माण झालेले असते आणि बाकीच्या निसर्गाचा अनुभव घेत असतानाच निसर्गाचाच भाग म्हणून राहात असते. वस्तुतः "बाह्य जग" ही संज्ञा दिशाभूल करणारी आहे. कारण आपण सर्वच आपल्या अनुभवाच्या जगाचे अविभाज्य भाग आहोत. आमची शरीरे, आमची ज्ञानेंद्रिये, सबंध बोधनिक यंत्रणा, ही सर्व आमच्या ज्ञानाच्या पूर्वावश्यक गोष्टी असून ती सर्वच आमच्या अनुभवाच्या जगाचे भाग असतात. आम्ही जग पहातो, ते तिऱ्हाईत म्हणून नव्हे. आमचा अहं, आमचे मन, आमची बुद्धिमत्ता, आमचे विचार– ही सर्व तथाकथित बाह्य जगात अतूटपणे विणली गेली आहेत. ज्ञानाचे हे आत्मनिष्ठ घटक वस्तुनिष्ठ निसर्गाच्या सबंध गुंत्याचेच भाग आहेत.

रायशेनबाख्ने सांगितलेल्या अनुभवात्मक भाववादी संश्लेषणाचा अर्थ हा की, ज्ञान हे वैज्ञानिकाच्या मनाने शोधून काढलेल्या प्रथा आणि पद्धति यांच्या सहाय्याने एका तर्कपद्धतीत एकत्र गोवलेल्या अनुभवांचे फळ असते. ज्ञानाची जडवादी उपपत्ति ती नेमकी हीच. अनुभववाद जडवादापासून स्वतःचे पृथगत्व दर्शवील तर त्याच्या योगाने वैज्ञानिक संशोधनाचे कार्य कधीही साध्य होणार नाही. कारण पदार्थाचे भौतिक अस्तित्व मान्य करणे हा सगळ्या वैज्ञानिक संशोधनाचा प्रयाणबिंदू होय. निसर्गाची भौतिक सत्ता ज्यावेळी नाकारण्यात येते त्यावेळी वैज्ञानिकसंशोधन निरर्थक ठरते. अनुभवा-

वयाचे असे काहीही नसते, तेव्हा अनुभव येऊच शकत नाही. अनुमान आणि विगमन हे अनुभवाचेच भाग आहेत. वैज्ञानिक उपपत्ति रचण्यासाठी ते आवश्यक असतात. आकाशातील तेजोगोलावर शरीराने प्रत्यक्ष गेल्याशिवाय त्यांचा अनुभव घेतल्याचा दावा कोणालाही करता येणार नाही, असे जर कोणी म्हणेल, तर ज्योतिषशास्त्रीय उपपत्ति शक्यच होणार नाहीत. शुद्ध अनुभववादानुसार दृष्टीला येणारा अनुभव हा ज्ञानाचा प्रमाणभूत उगम नव्हे. दूरदर्शिकेतून पाहिलेला दूरस्थ तारा नसतो, तर ज्योतिषशास्त्रज्ञाच्या दृक्पटलावर उमटणारी ती नुसती प्रतिमा असते; आणि ती प्रतिमा त्या ताऱ्याकडून येणाऱ्या प्रकाशामुळे निर्माण झालेली असते. ज्योतिषशास्त्रीय उपपत्ति या साऱ्या अनुमानिक असतात. निसर्ग–नियमांच्या शोधाचा एकमेव मार्ग म्हणजे विगमन होय. पुरेशा मोठ्या संख्येच्या विशिष्ट घटनांच्या अनुभवाच्या जोरावर सामान्य तत्त्व रचणे होय.

अनुमान आणि विगमन या विचाराच्या पद्धति आहेत. बोधनाच्या प्रक्रियेला वैज्ञानिकांनी दिलेल्या त्या वस्तुनिष्ठ देणग्या आहेत. अनुभवाच्या कच्च्या मालापासून निसर्गज्ञान या नावाने संबोधला जाणारा पक्का माल तयार व्हावयाचा असेल तर तो संकल्पनांच्या साचात ओतला पाहिजे. पण हे साचे अनुभवपूर्ण प्रवर्ग (categary) नव्हेत. ते स्वतःच पूर्वीच्या अनुभवातून तयार झालेले असतात आणि परिणामी नव्या अनुभवाच्या समाघाताने बदलत असतात. विसाव्या शतकाच्या वास्तवशास्त्राची ज्ञानमीमांसेच्या दृष्टीने अर्थवत्ता ही की, त्या शास्त्राने संपादन केलेल्या अनुभवसमुच्चयात जुन्या संकल्पनांचे साचे बसू शकत नाहीत. नव्या अनुभवाला जुळण्यासाठी नवे सांकल्पनिक साचे निर्माण केले पाहिजेत. अशाप्रकारे विचार हा अस्तित्वाकडून नियत केला जातो हे पुनः एकदा सिद्ध झाले आहे. आणि हे तर जडवादी ज्ञानमीमांसेचे मध्यवर्ति सूत्र आहे. या सूत्राला हे अनुस्यूत आहे की, एकदा विचार तयार झाले म्हणजे त्यामुळे सापेक्षत्वाने वस्तुनिष्ठ प्रामाण्य प्राप्त होते आणि ज्ञानसंपादनाच्या प्रक्रियेतील ते अत्यावश्यक घटक असतात.

याच मुद्यावर दुसऱ्या बाजूने हॉल्डेन आणि हक्स्ले यासारख्या प्रख्यात जीवशास्त्रज्ञांनी भर दिला आहे. हॉल्डेनच्या मताप्रमाणे सचेतन पिंड हा अचेतन निसर्गापासून पृथक् असा विषय म्हणून यथार्थतेने अभ्यासता येत नाही; तसेच तो त्याच्या पर्यावरणाशी अतूटपणे जखडलेला असा समजला पाहिजे. आपल्या पर्यावरणासह जीवपिंड हे एकच एक परिमाण असते. तो म्हणतो. "जीवनाचे संकल्पन हे जीवपिंडाच्या पर्यावरणाला तसेच त्याच्या शरीरात जे काही असते त्याला व्यापते. " हक्स्ले या पेक्षाही अधिक स्पष्ट आहे. तो लिहितो. " विश्व ज्या द्रव्याचे बनले आहे, त्याचा मानव हा एक अंश असून तो विचार करू शकतो, भावू शकतो, आकांक्षा धरू शकतो आणि योजू शकतो. तो स्वत:च अर्थयुक्त आहे. परंतु ज्या नेमक्या रीतीने तो निर्मिला गेला, त्याची शरीररचना, त्याच्यापाशी असणाऱ्या भावभावना, त्याच्या विचार करण्याच्या रीति, तो विचार करतो त्या गोष्टी, त्याच्या अस्तित्वाला आकार आणि रेखीवपणा देणारी प्रत्येक गोष्ट – हे सर्व त्याच्या पर्यावरणाच्या संदर्भातच केवळ यथार्थतेने समजून घेता येते. कारण तो आणि त्याचे पर्यावरण यांचे एकत्र सांधलेले एक पूर्ण बनत असते. "

एका बाजूने वास्तवशास्त्र आणि दुसऱ्या बाजूने जीवशास्त्र ही अशा एका ठिकाणी केंद्रीभूत होतात की, जेथे " बाह्यजग " या संज्ञेला अर्थच राहात नाही. आधुनिक विज्ञानाच्या या महान शोधाच्या प्रकाशात बाह्यरूप आणि सत्ता यांच्यातील कृत्रिम भेद नष्ट झाला पाहिजे.

पुनः आपण पहिल्या प्रश्नाकडे वळू : अनुभव कशाचा ? आम्ही अनुभवतो ती सत्ता असते का केवळ बाह्यरूप असते ? वर जे म्हटले आहे त्यावरून पहाता हा प्रश्न उद्भवत नाही. पण आधुनिक वास्तवशास्त्राच्या शोधातून उद्भवणारा तत्त्वज्ञानात्मक प्रश्न ज्ञानमीमांसेचा आहे. म्हणून हा प्रश्न त्याच्या उघड दिसणाऱ्या गुणानुसार अधिक बारकाईने तपासला पाहिजे.

जे शास्त्रज्ञ २० व्या शतकाच्या वास्तवशास्त्रीय शोधातून जगाविषयीच्या आध्यात्मिक दृष्टीचा निष्कर्ष काढतात, ते ज्ञानाचा उगम अनुभवात असतो हे नाकारीत नाहीत. पण ते असे प्रतिपादन करतात की,

अनुक्रमणिका





आमच्या अनुभवाचा विषय बाह्य जग नसून आमचे स्वतःचे संवेदन हाच असतो; आमची संवेदने ज्या विषयामुळे उत्पन्न होतात, त्याच्याशी ती किती प्रमाणात जुळतात हे निश्चित करण्याची साधने आमच्यापाशी नाहीत. दुसऱ्या शब्दात, जग आम्हाला जसे भासते, तसेच ते आम्ही अनुभवतो; सत्ता ही आमच्या बोधनशक्तीला कधीही गम्य होत नाही.

या मताच्या पुष्टयर्थ असे दर्शविण्यात येते की, अनुभवाचे परिचित जग– रंग, रस, स्पर्श, नाद, गंध यांचे जग– हे वास्तवशास्त्राचे जग नव्हे. वास्तवशास्त्राने अभ्यासिलेले आणि वर्णिलेले जग अमूर्त संकल्पनांनी बनलेले असते. आमच्या इंद्रियांवर परिणाम करणाऱ्या रंग आदिसारख्या "गौण गुणा" विषयी त्याला काहीही ज्ञान नसते. म्हणून निष्कर्ष असा काढण्यात येतो की, जी दृश्य रूपे आम्ही अनुभवतो त्याना वस्तुनिष्ठ अस्तित्व नसते. ती आमच्या आकलनशक्तीची फलिते असतात; आणि त्या नात्याने आमच्या जाणिवेत अंगभूत असतात. अनुभवाचा प्रत्यक्ष आशय, दुसऱ्या शब्दात जाणिवेचे प्रवर्ग (categories), यांची जर भौतिक सत्ता मानावयाची, तर मग वास्तवशास्त्राचे जग म्हणजे निव्वळ सत्ताविज्ञानी संकल्पनांची, भ्रामक छायांची पार्श्वभूमी होईल.

वस्तुतः आधुनिक वास्तवशास्त्रीय उपपत्तींच्या अध्यात्मवादी भाष्यकारांचे म्हणजे असे की, सध्याच्या सैध्यान्तिक वास्तवशास्त्रीय संशोधनांचा उद्देश हा काहीतरी सत्ताविज्ञानी असतो आणि हे काहीतरी अज्ञात आणि अज्ञेय असते, असे म्हणणे म्हणजे वास्तवशास्त्राचे विसर्जन करणेच होय. कांटच्या भूमिकेपासूनही हे फार दूर आहे. हे नवअध्यात्मवादी "वस्तु–स्व–रूपा" लासुद्धा भौतिक सत्ता म्हणून मानायला तयार नाहीत. ते म्हणतात की, आधुनिक वास्तवशास्त्राने द्रव्य आणि कार्यकारणभाव या संकल्पनांची हकालपट्टी केली आहे इतकेच नव्हे, तर त्याने जगाला गणिती सूत्राच्या समुच्चयाचे स्वरूप दिले आहे. दुसऱ्या शब्दात आमच्या अनुभवाच्या दृश्यरूप जगाला भौतिक पार्श्वभूमी नसते आणि हे जग केवळ आमच्या जाणिवेतच अस्तित्वात असते. आम्ही जे अनुभवतो त्याचे अस्तित्व वास्तवशास्त्राकरिता नसतेच मुळी. म्हणजेच वास्तवशास्त्राच्या दृष्टीने ते मिथ्या असते. दुसऱ्यापक्षी, वास्तवशास्त्राचे जग ही एक गणिती रचना आहे. मूलस्वरूपी तसेच दृश्यस्वरूपी जगाला वास्तविक सत्ता नसते. दोन्ही आमच्या जाणिवेची प्रक्षेपणे आहेत. जाणीव हीच एकमेव सत्ता आहे. अशा परिस्थितीत ज्ञान होण्याचा प्रश्न उद्भवत नाही. ज्ञान संभवतच नाही. कित्येक शतकांच्या महत्त्वाकांक्षी प्रगतीनंतर विज्ञानाने आपल्या उपासकांना इतक्या दयनीय अवस्थेत आणून सोडले आहे काय ?

आधुनिक विज्ञान आकलनाच्या प्रश्नाची सोडवणूक कशी करते, बाह्यरूप आणि सत्ता यांच्यातील कृत्रिम भेद नष्ट करण्याचा प्रश्न कसा सोडविते हे आमचे आम्हीच शोधून काढण्यासाठी नव्या वास्तवशास्त्राच्या जगाकडे पहावे लागेल. हे चित्र योग्य दृष्टीकोणातून पहाण्यासाठी विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान यांच्या मूलभूत तत्त्वांचे मार्गदर्शन घेतले पाहिजे आणि या दोहींतील संबंधांची स्पष्ट कल्पना असणे अवश्य आहे.

* * * *

आधुनिक वैज्ञानिक उपपत्तींची तत्त्वज्ञानीय अर्थवत्ता निःसंशयपणे गाढ आहे. ती म्हणजे विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान यांच्यामधील जुनी विभागणी असमर्थनीय ठरविणे ही होय. विज्ञान जुनी सीमारेषा ओलांडत आहे. निसर्गाची रहस्ये अधिकाधिक खोलात जाऊन उलकत असताना विज्ञानासमोर जे प्रश्न उभे राहात आहेत, ते सोडविण्याचे काम पूर्वी तत्त्वज्ञानाकडे सोपविण्यात येत असे. वैज्ञानिक तपासणीने, ज्याला पारंपरिक दृष्ट्या "सत्ताविज्ञानी" प्रांत म्हणून समजत असत, त्यात प्रवेश केला आहे. पण वास्तवशास्त्राच्या अगदी अलिकडच्या शोधांनी गेल्या दीडशे वर्षातील विज्ञानाच्या विकासाचे तत्त्वज्ञानात्मक गर्भितार्थ नकारार्थी करून टाकले आहेत. या प्रतिवादाला दुजोरा देणारा पुरावा मुळींच सापडत नाही.

वैज्ञानिकांची वैयक्तिक तत्त्वज्ञानात्मक चिंतने बारकाईने तपासली म्हणजे आधुनिक विज्ञानाच्या उपपत्तिंना पुष्टि देत नाहीत हे दिसून येते. कोणत्याही वैज्ञानिकाचे मन हा निर्णायक घटक नसून सामान्यतः वैज्ञानिक संशोधनांतून निष्पन्न होणाऱ्या सिद्धांताचा तर्कसिद्ध गर्भितार्थ हा तो घटक असतो. निरीक्षण





आणि प्रयोग यांच्याद्वारे गोळा केलेल्या आणि पुनः पुनः पडताळा मिळालेल्या तथ्यांचा एकूण समुच्चय हा रीतसर तत्त्वज्ञानात्मक निगमनांचा पाया असतो.

वैज्ञानिक तपासाचे एक आवश्यक लक्षण शब्द-प्रामाण्य न मानणे हे आहे. वैज्ञानिकांची वैयक्तिक मते जेव्हा वैज्ञानिक संशोधनाच्या सामान्य प्रवृत्तीच्या विरुद्ध जातात, तेव्हा ती त्याच्या सांस्कृतिक पार्श्वभूमीतून उद्भवणारे त्यांचे वैयक्तिक ग्रह म्हणून बाजूला सारली पाहिजेत. मॅक्डुगलला सनातनी मानसशास्त्राच्या कुलातील शेवटचा पुरुष म्हणता येईल. तथापि Modern Materialism and Emergent Evolution या त्याच्या प्रसिद्ध ग्रंथात तो लिहितो: "एखादा न्यूटन, एखादा प्यूपिन, एखादा लॉज हा आपल्या धार्मिक आणि नैतिक निष्ठांबद्दल आम्हाला टासून सांगेल. पण या निष्ठा म्हणजे त्याच्या वास्तवशास्त्रीय संशोधनातून निष्पन्न होणारे निष्कर्ष नव्हेत."

लायब्नित्सची तक्रार अशी की, न्यूटनने देवाच्या सगळ्या उपाधी हिरावून घेतल्या आणि धर्माचा पाया उखडून टाकला. पण न्यूटन स्वतः प्रगाढ धार्मिक माणूस होता आणि देवविज्ञानी पूर्वग्रहात मुरला होता. वृद्धपणी त्याने देवविज्ञानासंबंधी एक अतिमूर्खपणाचा प्रबंध लिहिला होता. वैज्ञानिक ज्ञानाची तत्त्वज्ञानात्मक अर्थवत्ता आणि वैज्ञानिकांची व्यक्तिगत मते यांच्यात भेद दर्शवून लंडन विद्यापीठाचा प्राध्यापक हायमन लेव्ही लिहितो: "वैज्ञानिक हालचाली रोखून धरणाऱ्या मानवी गृहीतकापासून मुक्तता होण्याला कित्येक शतके लागली. अरेरे! ही मुक्तता अद्यापही पूर्ण झाली नाही! कित्येक वैज्ञानिकांच्या लेखावरून हे दिसून येते. पण कोणतीही एक व्यक्ती कोणत्याही आंदोलनाची धुरीण होऊ शकत नाही. प्रत्येकजण हा एक आरसा असून ज्या आंदोलनाचा तो एक भाग असतो ते त्यामध्ये, कितीही अपुरेपणी का असेना प्रतिबिंबित होत असते. पण त्याच्या प्रतिमेवर रंग चढतो, तो त्याच्या इतिहासाने आणि ती विपरीत होते तीही त्या इतिहासानेच. त्या इतिहासाच्या गुंत्यातून त्याची सुटका नसते. ते आंदोलन मानवालाही ओलांडून पुढे जात असते. तो त्या आंदोलनावर, स्वतः गोंधळून जाण्याचा धोका पत्करूनही, आपले स्वीय आणि व्यक्तिगत पूर्वग्रह लादीत असतो. केवळ प्रतिभावान पुरुषच आंदोलनापेक्षाही मोठा होऊ शकतो. पण अशी प्रतिभा विरळाच!" (The Universe of Science).

आधुनिक विज्ञान तत्त्वज्ञानाच्या स्वायत्त अस्तित्वाचा दावा मान्य करीत नाही, ही तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टीने त्याची अर्थवत्ता होय. तत्त्वज्ञानाचे– विश्वविज्ञानाचे, वस्तुतत्त्वमीमांसेचे (ontology) ज्ञानमीमांसेचे–प्रश्न हे सर्व वैज्ञानिक ज्ञानाच्या प्रकाशातच केवळ क्रमशः सुटू शकतात. हा प्रकाश पूर्वी कधी नव्हता इतका आज तेजाने तळपतो आहे. प्रा. हान्स रायशेनबाख् हा आपल्या Atom and Cosmos या पुस्तकात लिहितो: "कदाचित वास्तवशास्त्रीय संशोधनाच्या आधुनिक पद्धतीचे वैशिष्ट्यपूर्ण लक्षण तत्त्वज्ञानाकडून वास्तवशास्त्राकडे झुकणाऱ्या प्रवृत्तीत जितके स्पष्टपणे प्रकट होते, तितके इतरत्र कोठेही होत नाही. वास्तवशास्त्रज्ञ आता तत्त्वज्ञानी बनला आहे. कारण आपल्या उपपत्ति विकसित करीत असताना त्याच्या मार्गात जे अडथळे आले, ते नवीन प्रदेश जिंकून घेण्यापूर्वी त्याला मोडून काढणे भाग पडले."

अस्तित्वाचे सामग्र्याने स्पष्टीकरण करणे हे तत्त्वज्ञानाचे कार्य. अस्तित्वाच्या स्पष्टीकरणाला अस्तित्वाच्या ज्ञानाची आवश्यकता असते. अस्तित्वाच्या विविध अंगांविषयीचे ज्ञान विज्ञानाच्या विविध शाखांच्या द्वारे एकत्र गोळा होत असते. वैज्ञानिक ज्ञानाचा समग्र समवाय जीवनाच्या एका व्यापक उपपत्तीत गोवणे हे तत्त्वज्ञानाचे कार्य असते. म्हणून तत्त्वज्ञानाला विज्ञानांचे विज्ञान म्हणतात.

पण आजही अंड्याशिवाय ऑम्लेट तयार करता येणे शक्य आहे, तत्त्वज्ञानाचे कार्य वैज्ञानिक संशोधनाने पुरविलेल्या सामग्रीतून जीवनाची उपपत्ति निर्माण करणे हे नसून वैज्ञानिक ज्ञानासाठी साचे तयार करणे हे असते, असा दावा मांडणारे तत्त्ववेत्ते आहेत. व्हाइटहेड हा त्यांपैकीच एक आहे. आपल्या Science and the Modern World या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत तो म्हणतो: "विश्वविज्ञानाची समीक्षा हे तत्वज्ञानाचे एक कार्य आहे. वस्तूंच्या स्वभावधर्मा-





विषयींच्या विविध स्वयंप्रेरणांचा सुसंवाद घडविणे, त्यांची पुनर्घडण करणे आणि त्यांचे मंडन करणे हे त्याचे कार्य होय. अंतिम कल्पनांची छाननी करण्याच्या आणि आमच्या विश्वविज्ञानाच्या पद्धतींना आकार देण्याच्या कामी समग्र पुरावा ग्रहण करण्याचा आग्रह त्याला धरावा लागतो. तत्वज्ञानाच्या कार्याविषयीचे हे माझे मत योग्य असेल तर सर्व बौद्धिक अध्ययनात ते सर्वात प्रभावी कार्य ठरेल. कारागीराने एकाहीं दगडाला हात लावण्यापूर्वी तत्त्वज्ञान प्रार्थमंदिरे बांधीत असते आणि पंचमहाभूतांनी ती जीर्ण होण्यापूर्वीच नष्टही करून टाकते. चैतन्याच्या मंदिराचा शिल्पकारही तेच आणि त्याचा विध्वंसकही तेच. आधी आध्यात्मिक आणि त्यामागून आधिभौतिक. ''

आधुनिक वैज्ञानिक उपपत्ति तत्त्वज्ञानाच्या या दाव्याला आव्हान देतात. दुसऱ्यापक्षी, तत्त्ववेत्त्याच्या या दाव्यांनी निर्माण केलेल्या साचात त्या उपपत्ती गोवता येतात. पण त्याची खरी तत्त्वज्ञानात्मक अर्थवत्ता पूर्णतः भिन्न असेल. या अर्थवत्तेची गल्लत मात्र वैज्ञानिकाच्या वैयक्तिक पूर्वग्रहाशी आणि आवडीनिवडीशी करता कामा नये.

वास्तवशास्त्र जेव्हा " सत्ताविज्ञाना"च्या राज्यावर हल्ला करते, तेव्हा ते गूढवादाला सहाय्यभूत होत नाही. उलट सत्ताविज्ञानी प्रवर्ग जेव्हा वास्तवशास्त्राच्या कक्षेत येतात, तेव्हा ते गूढ रहात नाही. अर्थात् सत्ताविज्ञानाच्या प्रश्नावर हल्ला करण्याकरिता वास्तवशास्त्राची जुनी हत्यारे अपुरी पडतात. वास्तवशास्त्राचा आज अशा प्रवर्गाशी संबंध येत असतो की, जे प्रत्यक्ष अनुभूतीला आव्हान देतात. निरीक्षणाची अतिसूक्ष्म साधने सुद्धा कामी येत नाहीत. गणित हेच सैद्धान्तिक वास्तवशास्त्राचे मुख्य साधन आहे. पण गणिती प्रतीके भौतिक वस्तु असतात; कोणत्याहि परिस्थितीत ती वैज्ञानिकाच्या मनाच्या बाहेरच्या वस्तु असतात. तसे नसते, तर अतिशय अमूर्त अशा गणिती तर्कपद्धतीने प्राप्त होणारे निष्कर्ष निसर्गातील निरीक्षणीय तथ्यांनी पडताळणे शक्य झाले नसते. गणिती समीकरणे म्हणजे काही पोकळ रीती नव्हेत. ती भौतिक घटनामधील संबंध दर्शवितात.

आधुनिक वास्तवशास्त्राचे प्रवर्ग प्रत्यक्ष निरीक्षणाच्या टप्प्यापलीकडे असतात, या अर्थानेच तेवढे ते सत्ताविज्ञानी असतात. सत्ताविज्ञानाचा मूळचा ग्रीक धात्वर्थ (meta = after, physika = physics) मागे पडल्याला फार काळ लोटला आहे. भौतिक विज्ञानानी वास्तवशास्त्रीय आणि सत्ताविज्ञानीय यांच्यामधील सीमारेषा इतक्या ताणल्या आहेत की, शेवटी त्यात सत्ताविज्ञानाचा बळी पडला आहे. ज्ञानेंद्रियांच्या आवाक्याबाहेरचे प्रत्येक साक्षात निरीक्षणाचे साधन म्हणजे सत्ताविज्ञानाच्या प्रांतावर एकेक अतिक्रमणच होय. या दोहोतील सीमारेषा आज केवळ एक तार्किक उपचार म्हणून राखावयाची आहे.

सत्ताविज्ञानाचे क्षेत्र हे बाह्यरूप आणि सत्ता यांच्यातील भेदामुळे अनुभवाच्या जगापासून वेगळे मानण्यात येत असे. नव्या वास्तवशास्त्राने हा भेद नष्ट करून टाकला आहे. वास्तवशास्त्राचे जग हे त्यात अस्तित्वात असणाऱ्या वस्तूंचा प्रत्यक्षपणे अनुभव घेता येत नाही या अर्थानेच तेवढे सत्ताविज्ञानी असते. पण त्या वस्तु आता अनुभवपूर्व प्रवर्ग म्हणून मानण्यात येणार नाहीत. नव्या वास्तवशास्त्राचा तात्त्विक पाया अनुभवोत्तर निगमने हा आहे. त्याची प्रत्यक्ष सत्ता प्रायोगिकरीत्या प्रस्थापित करण्यात आली आहे. नव्या वास्तवशास्त्राच्या या मूलभूत संपादणीमुळे सत्ताविज्ञानी संकल्पना या शुद्धतर्कशास्त्रीय रचना असतात, सत्ताविज्ञानी विधाने विश्लेषणात्मक असतात, ती आधुनिकरीत्या सिद्ध करता येत नाहीत आणि सत्ताविज्ञानी ज्ञानाला अनुभविक प्रामाण्य नसते, या सनातनी सिद्धांताला अर्धचंद्र मिळतो.

ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारे साक्षात् निरीक्षण करता येणाऱ्या प्रत्येक गोष्टीला किमान ठराविक परिमिति ओलांडावी लागते. साक्षात् निरीक्षणाच्या मर्यादेतच पदार्थात गुणवाचक बदल घडून येतो असे समजण्याचे काहीही कारण नाही. तथापि असा पोथीनिष्ठ समज असल्याखेरीज सत्ताविज्ञानी वस्तू या मूलतः अनुभवाच्या जगाच्या वस्तूपासून भिन्न असतात असे म्हणता येणार नाही. " सत्ताविज्ञानी " वस्तू अनुभवाच्या जगाच्या वस्तुहून भिन्न असतात या समजुतीतून द्वैतवाद उत्पन्न होतो आणि द्वैतवाद हा तत्त्वज्ञान दूषित करून सोडतो.





तत्त्वज्ञानाला द्वैतवाद हा त्याच्या मूलतः देवविज्ञानी गर्भितार्थामुळे नेहमीच नापसंत असतो. आधुनिक वैज्ञानिक तत्त्वज्ञान हे निर्णायकपणे द्वैतवादी सिद्धांताच्या विरुद्ध आहे. आधुनिक तत्त्वज्ञानाला त्याच्या संस्थापकाच्या (देकार्तच्या) काळापासून द्वैतवादाने पछाडले आहे. हाच संस्थापक द्वैतवादाचाही प्रस्थापक होता. देकार्तने तत्त्वज्ञानाची देवविज्ञानातून मुक्तता केली खरी. पण त्याने त्याला मनाच्या आधिपत्याखाली आणले. मनाला तो अशरीरी द्रव्य कल्पितो. जड आणि मन या मूलतः भिन्न संकल्पनांची सांगड चिंतनात्मक विचार घालू शकत नसे. अशी सांगड घालणे आता भौतिक विज्ञानाच्या वादामुळे मानवी आवाक्यात आले आहे. आधुनिक मानसशास्त्राने इंद्रियविज्ञानाच्या सहाय्याने मनाची रहस्ये उलगडण्याला सुरवात केली आहे. जडविषयीचे जुने अचल संकल्पन अंतिम सोडवणुकीच्या मार्गात आडवे येत असे. भारयुक्त जडद्रव्याचे बाह्यजग आणि मनाचे जग यांच्यात अनुल्लंघनीय दरी असल्याचे भासत होते. नव्या वास्तवशास्त्राने आपल्या जडद्रव्याच्या गतिमान संकल्पनाच्या सहाय्याने अखेरचा अडथळा यशस्वीपणे पार केला आहे.

नव्या वास्तवशास्त्राने वस्तुतत्त्वमीमांसेच्या दृष्टीने (वास्तवशास्त्रीय आणि सत्ताविज्ञानीय यांच्यामधील) तसेच ज्ञानमीमांसेच्या दृष्टीने (जड आणि मन यांच्यामधील) द्वैतवाद नष्ट करून सत्ताविज्ञानाला स्थानच्युत केले आहे. सत्ताविज्ञानाने ही संज्ञा अद्यापही ठेवावयाची झाल्यास अनुभवोत्तर पद्धति जर स्वीकारली, तर ते वैज्ञानिक तत्त्वज्ञानाचा एक अविभाज्य भाग म्हणून राहील आणि अनुभववादाला कोणताही वाव ठेवणार नाही.

विज्ञान हे मूळ स्वभावतःच कधीहीं गूढवादी होणारे नव्हे. ज्ञान संपादन करणे हे त्याचे कार्य. विज्ञान सर्वज्ञ नसते. पण ज्ञान करून घेण्याच्या हक्कासाठी ते ठामपणे उभे असते. गूढवादाची उत्पत्ति अज्ञानातून होते. तो वाद अज्ञानाला सद्गुण बनवितो. त्यात ज्ञान करून घेण्याच्या हक्काचे दान किंवा त्याचा धिक्कार प्रतीत होतो. जाणून घेण्याच्या शक्यतेविषयीच त्याला शंका वाटते. खरोखरीच गूढवादात पराभवाची कबुली गर्भित असते. " अतर्क्य निसर्ग " ही ठराविक भाषा आश्चर्यकारक रीतीने वैज्ञानिकात देखील आवडती झाली असून तीत पराभवाची भाषा सूचित होते. पण ते वैज्ञानिक अर्थाऐवजी काव्यार्थाने ती वापरतात. निसर्गाच्या रहस्यांचा भेद घेता येत नाही, त्यासाठी अधिक प्रयत्न करण्यात अर्थ नाही, म्हणून आम्ही तो सोडून देणे बरे, ही पारंपरिक कल्पना होती. आधुनिक विज्ञानाने, त्यातही वास्तवशास्त्राने, अशा पराभूत मनोवृत्तीत रहाण्याला कारण असते असे सांगणे म्हणजे विज्ञानाच्या वैभवशाली इतिहासाचे गेल्या तीनशे वर्षातील विज्ञानाच्या दिग्विजयी दौडीचे शोचनीय अज्ञान प्रकट करणे होय.

बर्ट्रान्ड रसेल आपल्या Analysis of Matter या पुस्तकात म्हणतो; " विज्ञानाचे दोन उद्देश आहेत. एकापक्षी, संबधित क्षेत्रांतील शक्यतितकी अधिक तथ्ये जाणून घेण्याची इच्छा असते; दुसऱ्या पक्षी शक्यतितक्या कमी सामान्य नियमांच्या द्वारे सर्व ज्ञात तथ्यांना कवटाळण्याचा प्रयत्न असतो. " हे उद्देश कोणत्याही छापाच्या गूढवादाशी– सत्ताविज्ञानी, तर्कशास्त्रीय वा संपूर्णतया अध्यात्मवादी–उघडपणेच न जुळणारे आहेत. नव्या वास्तवशास्त्राला आपल्या संशोधनाच्या क्षेत्राशी निगडित अशी सर्व तथ्ये समजलेली नाहीत. कितीतरी अधिक शिकावयाचे आहे हे ते जाणून आहे; आणि हा हेतू पुढे रेटत नेण्याचा त्याचा संकल्प असतो. अज्ञेयाविषयी केवळ नवल वाटून घेण्यातच तृप्त रहाणारा असा गूढवाद नाही.

रसेल विज्ञानाला ज्या दुसऱ्या उद्देशाचे श्रेय देतो, त्यामुळे ते केवळ तत्त्वज्ञानाचे सहाय्यकारी बनते इतकेच नव्हेतर सत्ताविज्ञानाच्या क्षेत्रावर–जर ही वृद्ध माता आपल्या कन्येच्या अनुभवापासून धडा न घेण्याइतकी अहंकारी वा पुराणमतवादी नसेल तर – हल्ला चढविण्याची सुद्धा प्रेरणा देते. विज्ञानाच्या सामान्य नियमांना तत्त्वज्ञानाचे प्रामाण्य असते. त्या नियमांच्या प्रकाशझोतातच तत्त्वज्ञानाचे प्रश्न सुटू शकतात. विज्ञानाच्या नियमात निसर्गज्ञान प्रतीत होते. निसर्गाचे ज्ञान अस्तित्वाच्या – निसर्गाचाच भाग असलेल्या जीवनाच्या– समस्या सोडविण्याला सहाय्यभूत होते. ज्ञानमीमांसक संशयवादी या नात्याने रसेल हा अर्थात विज्ञानाच्या नियमांना वस्तुतत्त्व-

मीमांसेचे प्रामाण्य देत नाही. त्याच्या मते ते नियम मानसिक रचनेचे असतात आणि केवळ तर्कदृष्ट्याच सत्य असतात. पण हा प्रश्न अगदी वेगळा असून येथे त्याचा विचार करता येत नाही. तथापि यात मुद्दा हा की, विज्ञान हे मूलस्वभावतःच तत्त्वज्ञानाच्या राखीव क्षेत्रावर क्रमशः स्वारी करीत आहे. आणि अनुभव हा सर्व तत्त्वज्ञानात्मक प्रश्न सोडविण्याची अचूक चावी आहे. विज्ञान आणि तत्त्वज्ञान यांच्यातील सीमारेषा अशाप्रकारे लुप्त झाल्यानंतर गूढवादाला काहीही स्थान रहात नाही. नव्या वास्तवशास्त्रात मानवी ज्ञानाच्या भव्य संश्लेषणाच्या दिशेने महान प्रगती दिग्दर्शित होते.

''विज्ञान म्हणजे संघटित व्यवहारज्ञान'' ही हक्स्लेची प्रसिद्ध उक्ती बदनाम झाली आहे. पण सर्व प्रत्यक्षवादी वितंडपणा आणि ज्ञानमीमांसेचा सत्याभास याना न जुमानता हक्स्लेची विज्ञानाची व्याख्या अद्यापहि सामान्यतः प्रमाण ठरते. व्यवहारज्ञान म्हणजे भौतिक जगाच्या सत्तेची सहजप्रेरित जाणीव होय. ही जाणीव-जीवपिंडाची त्याच्या परिसराशी जी प्राथमिक प्रतिक्रिया होत असते, तीतून उद्भवत असते. वैज्ञानिक ज्ञानाच्या वस्तुतत्त्वमीमांसीय पायावर भर देणे हा हक्स्लेच्या उक्तीचा भावार्थ आहे. विज्ञानाला प्रायः वस्तुतत्त्वमीमांसेचे प्रामाण्य नाकारणाऱ्या ज्ञानमीमांसेच्या कल्पनारम्य अतिरेकाच्या या काळात जुन्या धर्तीच्या व्यवहारज्ञानाचा सौम्य प्रभाव तत्त्वज्ञानी विचारविनिमयात समतोल राखण्याला उपयोगी पडेल.

ज्ञानाच्या आधी जाण येते आणि जाण ही जीवपिंडाची यांत्रिक प्रक्रिया आहे हे ध्यानात ठेवणे उपयुक्त होईल. एखाद्या वस्तुविषयी पृच्छा सुरू होण्यापूर्वी तीविषयीची जाण आली पाहिजे; आणि अशाप्रकारे आरंभिलेल्या तपासणीच्या ओघात त्या वस्तूची रचना, तिचे गुणधर्म आणि दुसऱ्या वस्तूशी तिचे असणारे संबंध यांचे तंतोतंत ज्ञान क्रमशः प्राप्त होत असते. तथापि प्राथमिक स्वरूपाची जाण अचूक ज्ञानाप्रत आणि सुबुद्ध निर्णयाप्रत प्रत्यक्षपणे नेत नाही. किमान सांस्कृतिक प्रगति आणि तांत्रिक सज्जता हे या प्रक्रियेचे पूर्वसंकेत आहेत. ती नसतील, तर त्याची जागा केवळ चिंतन घेते. त्याचा परिणाम ज्ञानात न होता गूढीकरणात होतो. म्हणून जेव्हा आम्ही एखादी वस्तू पहातो, तेव्हा ती वस्तूच आम्हाला दिसते हे रांगडे व्यवहारज्ञान, हीच सहजप्रवृत्त श्रद्धा सर्व प्रकारच्या असमंजस कल्पनांना जन्म देते हे संभवनीय आहे. "पण संघटित व्यवहारज्ञान" ही निराळी गोष्ट आहे; आणि ती म्हणजे निकोप, प्राथमिक, वस्तुतत्त्वजन्य जाणीव अधिक बुद्धी होय.

संघटित व्यवहारज्ञान अशी विज्ञानाची व्याख्या करताना हक्स्लेने जाहीर केले की, "विज्ञानाने संपादन केलेली भव्य निष्पत्ति कोणत्याही गूढ शक्तींनी प्राप्त होत नाही; किंवा जीवनाच्या अगदी साध्यासुध्या आणि अतिक्षुल्लक व्यवहारात आमच्या पैकी प्रत्येक जण ज्या मानसिक क्रिया करीत असतो त्याखेरीज दुसऱ्या कोणत्याही क्रियानी ती साध्य होत नाही. आम्ही सर्वजण सवयीने प्रत्येक क्षणी ज्या पद्धती निष्काळजीपणे उपयोगात आणतो, त्याच केवळ वैज्ञानिक मानव सूक्ष्म आणि काटेकोरपणे उपयोजीत असतो." यावरून "संघटित व्यवहारज्ञान" या संज्ञेचा अर्थ स्पष्ट आणि निश्चित होतो.

वैज्ञानिक ज्ञान हे निरीक्षण, प्रयोग, मनन, निवड आणि एकसूत्रीकरण यांचा परिणाम असते. या प्रक्रियेतील मनाचे कार्य स्पष्ट असून ते कोणत्याही प्रकारे कनिष्ठ नसते. या प्रक्रियेत "सूक्ष्म अचूकता निश्चित होण्यासाठी कर्कश बुद्धिवाद आणि उच्च दर्जाची प्रज्ञा यांची आवश्यकता असते. पण यात ज्ञानाच्या विषयाच्या प्राथम्यावर भर असतो.

व्यवहारज्ञान चमत्कारिकपणावर विश्वास ठेवीत नाही रहस्यमय गोष्टी आणि चमत्कार यांच्या सहजासहजी ते आहारी जात नाही. ज्या घटना वस्तूंच्या ठराविक पद्धतीत बसत नाहीत, त्यांच्या स्पष्टीकरणाची मागणी ते करीत असते. व्यवहारज्ञान म्हणजे कार्यकारणभावावरील प्राथमिक श्रद्धा होय. नेहमीच्या क्रमाने घडणाऱ्या गोष्टी ते गृहीत धरीत असते. पण ज्या ज्या वेळी नेहमीची गोष्ट घडत नाही किंवा नेहमीपेक्षा काही तरी वेगळेच घडते, त्या त्या वेळी ते स्पष्टीकरण मागते. वन्यावस्थेतील विचारप्रणाली ही काटेकोरपणे नियतिवादी असते. जादू, मूर्तजीववाद (animism), प्राथमिक धर्म– ही सर्व प्रत्येक गोष्टीला कारण असलेच पाहिजे या सहजप्रवृत्त श्रद्धेतून जन्माला येतात.

कार्यकारणभावावरील श्रद्धा जाणिवेच्या पोतात इतकी दाट विणली जाते याचे कारण जीवनाच्या उत्क्रांतीची प्रक्रियाच मुळी नियत होत असते. व्यवहारज्ञानाची मूलोत्पत्ती काहीही असो, त्यात सर्व ज्ञानाला अत्यावश्यक कारण घटक अशी भौतिक अस्तित्वाची कधीही न चुकणारी जाणीव, मूळच्या वस्तुतत्त्वाची जाणीव प्रतीत होते आणि ज्ञान हे तारतम्य, भेदाभेदविचार, समीक्षा, निवड, सूक्ष्मविचार आणि शुद्धीकरण यांच्या अनंत प्रक्रियेतून क्रमशः प्राप्त होत असते.

नव्या वास्तवशास्त्राने जुन्या धर्तीच्या व्यवहारज्ञानाच्या पद्धति टाकून दिल्या नाहीत, याची साक्ष आयन्स्टिन देतो. तो म्हणतो : " सगळ्या विज्ञानाचा हेतू आमच्या अनुभवांचे एकसूत्रीकरण करणे आणि त्यांना एका तर्कपद्धतीत बांधणे हा आहे. " यामुळे विज्ञानाला बौद्धिक कसरतीचे स्वरूप दिल्यासारखे भासेल. उदाहरणार्थ डॉयरॅकचा कल असे करण्याकडे झुकतो. पण या अवतरणाच्या पुनर्वाचनाने पहिले चुकीचे मत दूर होते. तेथे अनुभवाला केंद्रस्थानी ठेवण्यात आले आहे. अनुभव कच्चा माल पुरवितो. नववास्तवशास्त्राची गहन गणिती सूत्रे गूढ रीतीने मानसिक प्रक्रियांच्या द्वारे पिंजता येत नाहीत; त्याकरिता अनुभवाला कच्चा माल पुरवावा लागतो. विज्ञानाचा उद्देश अनुभवांचे एका तर्कपद्धतीत एकसूत्रीकरण करण्याचा असल्यामुळे उघडपणे अनुभव हाच वैज्ञानिक ज्ञानाचा पाया आहे. "अनुभव कशाचा ?" या तर्कटी प्रश्नाला आयन्स्टिनचे उत्तर वैशिष्ट्यपूर्ण रीतीने सरळ आणि अबाधितपणे अचूक आहे. त्याचा जुन्या धर्तीच्या व्यवहारज्ञानावर विश्वास आहे. तो म्हणतो की, कोणताही वैज्ञानिक जेव्हा बाह्य जगाच्या सत्तेविषयी संशयवादाने बोलतो, तेव्हा त्याचा खरोखरीच स्वतःवरही विश्वास नसतो. एकाच वेळी भौतिक सत्तेविषयी शंका घेणे आणि वास्तवशास्त्रज्ञही होणे शक्य नसते. तारे खरोखरीच अस्तित्वात आहेत, यावर जर ज्योतिषशास्त्रज्ञाचा विश्वास नसेल, तर त्याने अत्यंत प्रभावी दूरदर्शिकेतून दूरदूरचे तारे न्याहाळण्यात तरी आपले आयुष्य का वेचावे ? तारे त्याच्या मनाची प्रक्षेपणे किंवा निव्वळ गणिती रचना आहेत याची त्याला प्रामाणिकपणे खात्री पटत असेल तर प्रत्यक्ष निरीक्षण आणि मापन यांच्या उपकरणांची पर्वा तरी त्याने का करावी ? आत्मनिरीक्षणाने तेच निष्कर्ष त्याला काढता येतील. पण कोणाही ज्योतिषशास्त्रज्ञाने– एडिंग्टन आणि जीन्स यांनी सुद्धा– आपल्या वेधशाळेचा त्याग केला नाही; किंवा कोणा वास्तवशास्त्रज्ञाने आपली प्रयोगशाळा सोडली नाही.

आधुनिक जगाच्या विज्ञानाच्या या " व्रात्य बालकां"च्या धोपट वास्तववादाकडे पाहून प्रत्यक्षवादी गालातल्या गालात हसेल. पण आधी जाणीव आणि मागाहून ज्ञान या अस्तित्वाच्या पायाभूत तथ्याकडे वैज्ञानिकाला दुर्लक्ष करता येणार नाही. वैज्ञानिक-संशोधनात ज्ञानमीमांसेच्या आधी वस्तुतत्त्वमीमांसेला स्थान दिले पाहिजे.

नवे वास्तवशास्त्र सांप्रदायिक वैज्ञानिक पद्धतीच अनुसरते. ही पद्धति मूलतः पक्क्या व्यवहारज्ञानाने मार्गदर्शित होत असल्याने रहस्ये आणि चमत्कार यांना ती थारा देत नाही. संशोधनाचे कार्य ज्यावेळी आजपर्यंत अज्ञात असलेल्या प्रांतात शिरते, त्यावेळी सर्व प्रकारची अपरिचित तथ्ये उघडकीला येतात. काहीतरी नवीन उद्भवताक्षणीच स्पष्टीकरणाची गरज निर्माण होते. शोधून काढलेली सगळी जुनी आणि नवी तथ्ये एका तर्कपद्धतीच्या सूत्रात गोवली जाईपर्यंत अश्रांतपणे तपास चालू रहातो. मध्यंतरी नवखे भाईबंद कुतूहल जागृत करतात, सर्वसाधारण लक्ष वेधून घेतात आणि चिंतनाला जाग आणतात. हे चिंतन वैज्ञानिक पद्धतीच्या मर्यादा ओलांडून पलीकडे जाण्याचाही संभव असतो. पण हे भाईबंद विज्ञानासाठी सोडवावयाचे प्रश्न उभे करतात, ते सोडविता येणे शक्य असते आणि सोडविलेही जातात.

नव्या तथ्यांचा शोध हा पुढच्या अधिक ज्ञानाचा संकेत असतो. जेव्हा ही तथ्ये खरोखरीच नव्या धर्तीची असतात, तेव्हा जुन्या उपपत्तीत बदल करण्याची गरज निर्माण होते. नव्या वास्तवशास्त्राचे शोध गूढवादाला उत्तेजन तर देत नाहीतच; पण त्याचे तत्त्वज्ञानात्मक गर्भितार्थ गूढवादाच्या अगदी विरुद्ध असतात. अमेरिकन तत्त्वज्ञ चार्लस पीअर्स याचा खालील उतारा कितीतरी आधीचा आहे. त्यात मुख्य रोख आहे, तो सध्याच्या गूढात्म-सत्ताविज्ञानी चिंतनापेक्षा आजच्या आमच्या वास्तवशास्त्रीय ज्ञानावर आहे.





"अनुभव आश्चर्यांच्या मालिकांच्या सहाय्याने शिकवीत असतो. आम्ही जे शिकतो, ते प्रत्यक्षात जे घडते, त्याच्याशी आमच्या स्पष्टीकरणांचा जो संघर्ष होत असतो, त्यातूनच होय. वैज्ञानिक प्रयोगातसुद्धा जो प्रयोग पूर्वीच्या अभ्युपगमाला दुजोरा देतो, त्यापासून नवे असे काहीही शिकता येत नाही. महत्त्वाचे असते, ते गुपित उघडकीस आल्याने वाटणारे आश्चर्य होय. शिवाय आश्चर्याचा हा घटक स्व आणि जग यांच्यातील आंतरक्रिया दर्शवितो आणि अशा प्रकारे कोणत्याही आत्मनिष्ठ भाववादाचे खंडण करतो."

बाह्य जगाची अडचण टाळून पुढे जाण्याची एक युक्ती आहे, आणि त्या युक्तीशिवाय वास्तवशास्त्र संभवत नाही. पण ती केवळ आत्मनिष्ठ भाववादाची बाजू मलीन करते. प्रा. हेरमान वेयल् आपल्या Space Time and Matter या ग्रंथात लिहितो : "सत्तेच्या भौतिक आशयाशी वास्ववशास्त्राचा काहीही संबंध नसतो. त्याच्या ज्ञानाचा विषय म्हणजे निव्वळ त्यासंबंधीचे त्याचे औपचारिक मत किंवा निवेदन होय." बाह्य जगाविषयीच्या या औपचारिक प्रकृतीमुळे अस्तित्वाचा प्रश्न सोडविता येत नाही; किंवा त्या प्रश्नाकडे दुर्लक्ष करून तो दडपूनही टाकता येत नाही. पण नम्र वैज्ञानिक तत्त्वज्ञान सांगण्याचे नाकारतो. तो अद्यापही श्रमविभागणी सांभाळू इच्छितो. तो म्हणतो: "माझे कार्य मी केले आहे- सत्तेचे वर्णन केले आहे. आता तत्त्ववेत्त्याला त्याविषयी काय वाटते ते तो करो." मात्र एवढेच की, वैज्ञानिकाचे हे वर्णन बऱ्हंशी इतके पूर्ण आहे की, तत्त्वज्ञानाला फारच थोडे स्वातंत्र्य शिल्लक रहाते. हे स्पष्टीकरण आवश्यक आहे. तत्त्वज्ञानाने "वस्तु-स्व-रूपा"ला विज्ञानाच्या आवाक्याबाहेर ठेवले होते. त्या "वस्तु-स्व-रूपा"विषयी विज्ञानाने आदर बाळगावा अशी आवश्यकता आता राहिली नाही. ज्यावेळी हे वर्णन सत्तेचे गुणधर्म, तिची कार्ये आणि संबंध याविषयी सर्व काही सांगते त्यावेळी ते सत्तेचे स्वरूप उघड करून दाखविते. कोणत्याही बाबतीत सत्तेच्या स्वरूपाचे स्पष्टीकरण हे सत्तेच्या रूपाच्या वर्णनाच्या प्रकाशातच झाले पाहिजे. मग ते वैज्ञानिक करो, किंवा तत्त्ववेत्त्यावर ते सोपविण्यात येवो. तत्त्ववेत्त्याला जर तो प्रकाश दिसणार नसेल, आणि अंधारात चाचपडण्याचा मूर्खपणाचा हट्टच करावयाचा असेल, तर वैज्ञानिकाला स्वतःच तत्त्वज्ञानाचे निरूपण करावे लागेल. ही सर्व केवळ औपचारिक बाब आहे. वैज्ञानिकाच्या वर्णनालाच स्पष्टीकरणाचे स्वरूप आले आहे.

वेयलला खरोखरीच जे म्हणावयाचे आहे ते हे की, वास्तवशास्त्र हे केवळ भवत् (becoming) ची प्रक्रिया आहे, सत् (being) हे सत्ताविज्ञानी संकल्पन आहे आणि ते वास्तवशास्त्राच्या कारणांस्तव गृहीततत्त्व मानण्याचे कारण नाही. पण केवळ सत् आणि भवत् यांची द्वैतवादी कल्पना दडपून टाकूनच सत्‌ची सत्ताविज्ञानी संकल्पना खरोखरीच वगळता येणे शक्य आहे. त्यासाठी जडाच्या गतिमान संकल्पनाची आवश्यकता आहे. नवे वास्तवशास्त्र ही गरज भागविते. नसल्याहून जगाचे भिन्नत्व दर्शविणारे जे काही असते तेच एकसमयावच्छेदे सत् आणि भवत् होय. याचा शोध या नव्या वास्तवशास्त्राने लावला आहे. केवळ सत् हे फक्त अमूर्ततेतच संकल्पिता येते. भवत् हे सत्‌चे सार आहे. जगाच्या आतील द्रव्य स्थितिशील नसून गतिमान आहे. ते जडतेच्या अवस्थेत कधीही नसते. जे काही असते ते भवत्‌च्या अवस्थेत असते. भवत्‌च्या अभावी सर्व शून्य होय. सत् हे भवतमध्ये सत्यरूप होते. पण दुसऱ्या पक्षी केवळ सत्, म्हणजे भवत्‌पासून वियोजित केलेले सत्, तर्कदृष्ट्या संकल्पनीय आहे; तर भवत् मध्ये तर्कदृष्ट्या सत् पूर्वगृहीत आहे. भवत् हे सत्‌च्या पार्श्वभूमीवरच घडून येऊ शकते.

वास्तवशास्त्रज्ञ जेव्हा जगाला रहस्यमय बनविताना दिसतात, तेव्हा स्वतःवरचा त्यांचा विश्वास उडालेला असतो, या आयन्स्टिनच्या विधानाला जीन्स देखील दुजोरा देतो. नववास्तवशास्त्राची भूमिका मांडून झाल्यानंतर "The New Background of Science" या आपल्या ग्रंथात जीन्स हेसेनबेर्गच्या शब्दात मान्य करतो की "वस्तुनिष्ठ निसर्ग अस्तित्वात नसतो असे सुचविण्याचा येथे कोणताही हेतू नाही. सुचवावयाचे ते एवढेच की, तो सध्या आमच्या टप्प्याच्या पलीकडचा आहे." वाद आहे तो बाह्य जगाच्या सत्तेसंबंधी नाही, तर बाह्य जगाच्या स्वरूपाविषयी आहे. जुन्या व्यवहारज्ञानी दृष्टीच्या ठिकाणी आता आमच्यापुढे विविध प्रकारच्या संशयवादी,





अनुक्रमणिका

अनाग्रही, निम-भाववादी उपपत्ति पुढे करण्यात येत आहेत.

देकार्त म्हणत असे "मला जडद्रव्य आणि गति द्या; म्हणजे मी जग निर्माण करीन." या वचनात सुधारणा करून एडिंग्टन म्हणतो: "मला एक जग द्या– असे की जे संबंधानी निगडित असते– म्हणजे मी जडद्रव्य आणि गति निर्माण करीन" (Space, Time and Gravitation). अनुमानाने त्याच्या म्हणण्याचा अर्थ हा की, जडद्रव्य आणि गति या वैज्ञानिकाच्या मनाची निर्मिति आहेत. मात्र त्यासाठी त्याला "संबंधां"ची गरज असते. आणि संबंध म्हटला की संबंधित वस्तु आल्याच. त्या वस्तु जुन्या वास्तवशास्त्राच्या "सत्तेच्या घनपिंडा"प्रमाणे नसतील; पण ज्याचा संबंध असतो असे काहीतरी असणे अवश्य असते. त्यासाठी तुम्हाला प्राप्त असलेल्या, म्हणजे वस्तुनिष्ठरीत्या अस्तित्वात असलेल्या जगाची गरज लागेल. तेव्हा एडिंग्टनला खरोखरीच म्हणावयाचे ते हे की नववास्तवशास्त्राने भौतिक जगाचे पृथक्करण जुन्या वास्तवशास्त्रापेक्षा सूक्ष्मतर घटकापर्यंत जाऊन केले आहे. जडद्रव्य आणि गति ही उरतातच; पण ती अंतिम प्रवर्ग, प्राथमिक अव्याख्येये म्हणून नव्हे.

त्याचप्रमाणे "व्यवस्था," "घटिते," "उदासीन द्रव्य," "चतुर्परिमित विश्वातील तानक प्रेरणा (tensor impulse)," "अवकाश व्यापणारे काहीतरी" – या सर्व जडद्रव्याच्या जुन्या संकल्पनाऐवजी चित्रमय प्रतिरचना असून आमच्या मनाच्या बाहेर अस्तित्वात असणारे असे काहीतरी दर्शवितेे. हे काहीतरी शून्यापासून दृश्यरूप जगाच्या अंतस्तराचे भिन्नत्व दर्शविते. प्रश्न आहे तो ज्याच्या अस्तित्वाविषयी आक्षेप घेण्यात येत नाही अशा काहीतरीच्या स्वरूपासंबंधीचा होय.

ते जर अजड असेल, तर मग तसे का म्हणत नाही. पण तसे म्हणणे म्हणजे धोक्याची भूमिका घेणे होय. केवळ भाववाद ही दुधारी तरवार आहे. ती जडाला पुढच्या दारातून बाहेर फेकून देते, ते केवळ मागच्या दारातून आत घेण्याकरिताच होय. जड जगाचे रूपांतर आभासमय सत्तेत करण्याऐवजी केवळ भाववाद त्याला रीतसर स्वरूप देतो. केवळ विचाराचे "उद्भव" (emanations) "मूर्तरूप" (crystallisation), संयोग (incorporation) या दृष्टीने जडवस्तूंना खरीखुरी, आभासमय नव्हे, सत्ता प्राप्त होते. एकदा तुम्ही पिशाच्चाला आत घेतले की, ते पहिले स्थान पटकावल्याशिवाय रहात नाही. प्लेटो, देकार्त, हेगेल – हे सर्व जडवादाच्याच कारणी उपयोगी पडले. आजच्या वैज्ञानिक अध्यात्मवाद्यांना आपली सगळी बाजू नष्ट केल्याशिवाय धाडसी, सुसंगत भूमिकाच घेता येणार नाही. म्हणूनच त्यांना गूढवादाचा एवढा उमाळा. हा गूढवाद सभ्रम तेवढा निर्माण करायला उपयोगी पडतो.





तर्कतीर्थ श्री. लक्ष्मणशास्त्री जोशी

लो. टिळकांच्या स्वराज्य-आंदोलनात काँग्रेसचे स्थान

काँग्रेसची स्थापना प्रथम ह्यूम, वेडरबर्न इत्यादी वरिष्ठ ब्रिटिश अधिकाऱ्यांच्या नेतृत्वाखाली अनेक भारतीय सुशिक्षितांच्या साहाय्याने झाली. स्वजातीयांचा छळ सोसून, पिशवीस खार लावून आणि झीज सोसून स्वजातीयांच्या कडून होणाऱ्या निंदेची व शिव्याशापांची पर्वा न करतां दहा बारा वर्षे उमेदीने व कर्तव्यबुद्धीने काँग्रेसला वाढीस वरील ब्रिटिशांनी लावले. इ. स. १८८९ पर्यंत ह्यूम काँग्रेसचे जनरल सेक्रेटरी होते. भारत सोडण्यापूर्वी ह्यूमनी आपल्या जागी काम करण्याकरिता मॉर्गन ब्राऊन यांना विलायतेहून आणले. १८९३ च्या अखेरीस ह्यूम स्वदेशी निघाले तेव्हा त्यांना हिंदुस्थानभर ठिकठिकाणच्या लोकांनी सभा भरवून मानाचा मुजरा केला. पुण्याच्या सभेत पुणेकरांना त्यांनी सांगितले की, जिवात जीव आहे तोपर्यंत तुम्ही या संस्थेचे पितृवत् परिपालन करा. टिळकांनी "मे० ह्यूम साहेबांची शेवटची भेट" (२८ नोव्हेंबर १८९३) या लेखात ह्यूमसाहेबांबद्दल असे म्हटले की, "परमेश्वरी कृपेनें ज्या महात्म्यानें एकंदर इंग्रजी राज्यांतील प्रजेची राजकीय उन्नति करणाऱ्या साधनांची किल्ली दाखवून दिली त्यांची पुनः भेट होण्याचा योग येऊन आजपर्यंत त्यांच्या भेटीनें जसें आम्हास वारंवार उत्तेजन मिळालें तसेंच पुढेहि मिळत जावो अशी आम्ही मनापासून ईश्वराची प्रार्थना करतो," आणि त्यांनी अशी भीती व्यक्त केली की, "असल्या संस्था चालविण्याची कुवत हिंदुस्थानच्या लोकांत येण्यापूर्वीच ह्यूमसाहेबांनी राष्ट्रीय सभेस सुरवात केल्यामुळें ती आपोआप लयास जाण्याचा संभव आहे."

टिळकांची ही भीती थोडा वेळच टिकली. राष्ट्रीय सभेला दहावे वर्ष संपून अकरावे वर्ष लागले तेव्हा त्यांनी म्हटले की, आता हिची कौमार्यदशा संपून हिला यौवनावस्थेची झाक आली आहे. हिचे आंतर्बाह्य स्वरूप हळहळू बदलत चालले असून गांभीर्य, विचारशीलता व उद्दिष्टहेतू साध्य करून घेण्याविषयी निश्चयबुद्धि अधिक दिसू लागली आहे. उत्साह व भावी विजयाची आशा वृद्धिंगतच होत आहे. हिंदुस्थानच्या भावी इतिहासकारास राष्ट्रीय सभेची स्थापना व वाढ हा एक अतिशय मनोरंजक भाग होईल... तिची वाढ कशी होत गेली हे वर्णन करण्याला खचित गिबनसारख्या इतिहासकाराची लेखणी लागेल.

राष्ट्रीय सभा ही सर्व राष्ट्राचे मुख असल्याने त्या संस्थेच्या द्वारेच आपली एकमुखी मागणी अधिकाऱ्यांपुढे जाणे इष्ट आहे असे म्हणून टिळक सांगतात की, "राष्ट्रीय सभेच्या विस्तीर्ण मंडपात बंगाली, मद्रासी, सिंधी, पारशी, मुसलमान आदिकरून सर्व जातीचे लोक एक दिलानें राजकीय व राष्ट्रीय प्रश्नांचा विचार करतांना ज्यांनी पाहिले असेल त्यांची हिंदुस्थानच्या भावी उदयाचा व ऐक्याचा राष्ट्रीय सभा हा एक मजबूत पायाच होय अशी खात्री होऊन त्यांची मनें आनंदानें भरून गेली असतील यांत शंका नाहीं. आमच्या हिंदुस्थानांत पूर्वी ५६ देश होते असा इतिहास आहे. पण इंग्रज सरकारच्या सार्वभौम सत्तेखालीं हे ५६ देश मोडून त्यांचा एकजीव किंवा एक राष्ट्र होण्याचा समय आला आहे हें राष्ट्रीय सभेवरून जितकें पूर्णपणे व्यक्त होते तितकें दुसरे कशावरूनहि होत नाहीं. सर्व ठिकाणच्या प्रमुख लोकांचे जें आज राष्ट्रीय प्रश्नासंबंधी ऐकमत्य अथवा समप्रवृत्ति दिसून येते ती राष्ट्रीय सभेच्या उद्योगाचेच फळ होय. आमच्या हल्लींच्या राज्यकर्त्यांनी रेल्वे, तारायंत्रे वगैरे बाह्य साधनांनी आणि राज्य करण्याची एकसारखी पद्धत, एकसारखे कायदे आणि राज्यव्यवहारांत उपयोगी पडणारी एक भाषा यामुळें सर्व हिंदुस्थान जणो काय एकत्र करून बांधून टाकला आहे. पण





अशा रीतीनें बाह्य साधनांनी बांधून टाकलेल्या लोकांची एकदिलेकरून त्यांस खरोखर एक-राष्ट्रीयत्व आणणें हें काम करण्यास राष्ट्रीय सभा हेंच काय तें उत्तम साधन आहे... हिंदुस्थानातील सर्व जातींच्या, सर्व धर्माच्या आणि सर्व प्रांतांतल्या लोकांस एक दिलाचे आणि एक विचारांचे करणें हें राष्ट्रीय सभेचें मुख्य कर्तव्य होय." ("अकरावी राष्ट्रीय सभा," (७ जानेवारी १८९६).

१९०६ सालाच्या अखेरीस श्री. दादाभाई नौरोजी यांच्या अध्यक्षतेखाली काँग्रेसचे अधिवेशन भरले. भारताच्या इतिहासातील महत्त्वाची घटना या अधिवेशनात घडली. दादाभाई नौरोजींनी स्वराज्य हेच भारताचे ध्येय होय आणि ते मिळविणे हेच काँग्रेसचे कर्तव्य आहे अशी घोषणा केली. या अधिवेशनावर लिहितांना टिळकांनी म्हटले की, "स्वराज्य, लोकांनी आपणहून चालविलेलें स्वराज्य, आपणांस प्राप्त झाल्याखेरीज आपल्या उद्धाराचा दुसरा मार्ग नाहीं असें नेटानें स्पष्टपणें सोप्या भाषेनें गर्हिवरून दादाभाई यांनी जेव्हा काँग्रेसच्या व्यास-पीठावरून अखेरीस सांगितलें तेव्हा कोणी वृद्ध देवदूत आपल्या तरुण पिढीस शेवटचा उपदेश करण्याकरताच अवतरला आहे कीं काय असा क्षणभर भास झाला. ... राष्ट्रीय सभा आणि स्वराज्याचा हक्क यांचा सभा वयात आल्यानंतर राजकीय चळवळीचे सन्माननीय व वृद्ध–महर्षि उपाध्याय दादाभाई यांच्या हातून गेल्या डिसेंबर महिन्यांत सशास्त्र विवाह लावण्यात आला आहे. हा विवाहसंबंध राष्ट्रीय सभेशी पितृत्वाचें नातें जोडणाऱ्या कित्येक गृहस्थांस जरी पूर्ण पसंत नसला तरी तो तोडणें किंवा त्यांत यत्किंचितहि व्यत्यय आणणें आता अशक्य आहे. स्वराज्य आम्हास साध्य आहे व स्वदेशी चळवळ, बहिष्कार-योग आणि राष्ट्रीय शिक्षण ही स्वावलंबनाची सदर हेतू सिद्धीस नेण्यास तीन मोठीं साधनें आहेत असा कायमचा सिद्धान्त राष्ट्रीय सभेच्या बावीसाव्या बैठकींत झालेला आहे. उद्योग केल्यास इष्टसिद्धी लवकरच झाल्याखेरीज राहणार नाहीं अशी आम्हास पूर्ण उमेद आहे" ("गेल्या राष्ट्रीय सभेंत विशेष काय झालें ?" (८ जानेवारी १९०७).

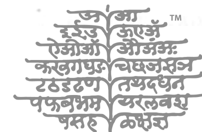
जहाल व मवाळ किंवा गरम व नरम पक्षांचा जोरात झगडा १९०६ पर्यंत काँग्रेसमध्ये चालू होता व तो पुढेहि चालू राहिला. फिरोजशहा मेथा, कृष्णस्वामी अय्यर, गो. कृ. गोखले, पंडित मालवीय व अनेक रावबहाद्दूर रावसाहेब सर्व ग्रह उपग्रहांसह या अधिवेशनात उपस्थित होते. अटी-तटीचा विरोध असूनहि दादाभाईंच्या महनीय विभूतिमत्त्वामुळेच हा विरोध उसळून वर येऊ शकला नाही. काँग्रेसमध्ये अध्यक्षांनी स्वराज्याची घोषणा केलेली ऐकून त्यावेळच्या अँग्लो–इंडियन पत्रांनी आक्रोश केला की, काँग्रेसमधून मवाळ हाकलले गेले. लंडन टाईम्सने रागावून लिहिले की, नरम पक्षाची हकालपट्टी झालेली नसली तरी काँग्रेसची इभ्रत व वजन आता कमी झाली आहे; हिंदुस्थान देश तलवारीने आम्ही जिंकला आहे आणि स्वराज्याचे हक्क मागणाऱ्या दादाभाई नौरोजी-सारख्यांनी ही गोष्ट लक्षात ठेवावी की, त्यांच्या व त्यांना विरोध करणाऱ्या हिंदुस्थानच्या इतर प्रजेच्या दरम्यान ही तलवार ठाणे देऊन राहिली आहे व तेच त्यांस हितावह आहे. आम्ही हिंदुस्थानांत आलो ते काही परत जाण्यासाठी नाही.

जहाल काय किंवा मवाळ काय या दोन्ही पक्षांना स्वराज्य किंवा स्वातंत्र्य प्राप्त व्हावे असे प्रामाणिकपणे वाटत होते. अडत कोठे होते ते मार्गा-संबंधी. मवाळ म्हणत की, इंग्रज सरकारची विशेषशी गैरमर्जी न होता जे करता येईल ते करा. इंग्रज सरकार बलिष्ठ व आम्ही क्षुद्र. सिंह धिमा खरा पण रागावला तर त्याची तब्येत सांभाळणे कठीण आहे. इंग्रज कायदेशीर, सनदशीर, उदार व स्वातंत्र्यप्रिय असून बलिष्ठ आहेत. त्याकरिता गोंजारून व चुचकारूनच कार्यभाग साधला पाहिजे. ताडण करावयाचे तर ते केवळ शब्दाने करावे. याविरुद्ध जहाल पक्ष असे म्हणत होता की, 'शेत-कऱ्यांची जाणून बुजून दैन्यावस्था करणारी, शंभर वर्षांत देशातील उद्योगधंदे बुडवून सर्व बाजूंनी पिळवणूक करून देशाला नागविणारी, बंगालची फाळणी करणारी व हिंदु-मुसलमानांचे दंगे पेटविणारी ब्रिटिश साम्राज्यशाही असल्या भिक्षांदेहीच्या मवाळ मार्गाने लोकाभिमुख कधी होणार नाही. स्वावलं-

वनाचा व प्रतिकाराचाच मार्ग अधिक यशस्वी होऊ शकतो. भीक मागून राजकीय हक्क मिळत नसतात. प्रजेस हक्क पाहिजे असल्यास तिने स्वपराक्रमाने मिळविले पाहिजेत. नाक धरल्याशिवाय तोंड उघडत नाही. जिंकलेल्या लोकांना आपखुशीने स्वातंत्र्य दिल्याचे उदाहरण इतिहासात नाही. हा स्वार्थाचा प्रश्न आहे. धर्माचा किंवा औदार्याचा नाही. राजनीति आहे, धर्मनीति नव्हे. स्वातंत्र्य हेच प्रत्येक राष्ट्राचे अंतिम साध्य आहे. तुमच्यामधील भेद हेच सरकारचे कवच; तुमची दुर्बलता ते त्यांचे बल; तुमचे स्वतः-बद्दलचे अज्ञान ते त्यांचे सामर्थ्य; तुम्ही ओळखाल तर सर्व तुमचेच आहे. असे या जहाल म्हणजे राष्ट्रीय पक्षाचे धोरण व कृति असून शरीरद्वारा किंवा द्रव्यद्वारा झीज सोसण्यास हा पक्ष तयार आहे.' अशी मवाळ व जहाल पक्षाची दोन भिन्न धोरणे टिळकांनी अनेक ठिकाणी विशद करून सांगितली. ("राज-कीय पक्षोपन्यास," (११ फेब्रु. १९०८) "समेट कसा होईल," (१८ फेब्रु. १९०८) "खरी अडचण कोठें आहे," (२५ फेब्रु. १९०८) "अडचणीचा निर्वाह," (३ मार्च १९०८).

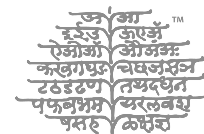
१९०६ च्या अखेरीस झालेल्या काँग्रेस अधिवेश-नात दादाभाईंनी स्वराज्याच्या ध्येयाची घोषणा केल्यानंतर त्या अधिवेशनात मवाळ पक्षाने जरी फारशी गडबड केली नाही तरी धुमसत असलेला त्यांचा असंतोष त्यानंतरच्या सुरतेस भरलेल्या वार्षिक अधिवेशनात उफाळून वर आला. हे अधि-वेशन जहाल-मवाळांचे समरांगण ठरले. दोन विरोधी बाजूचे घोडेस्वार एकमेकांवर चालून गेले असता त्यांच्या घोड्यांच्या टापांबरोबर धुरळाहि सहज उधळला जातो तद्वत् तेथील वादविवादात खोट्या गोष्टींचीहि पुष्कळ धुळ उधळली व त्यामुळे काही काळपर्यंत कित्येकांची नजर बंद झाली. हा धुरळा खाली बसू लागल्यावर वादाचा मुख्य मुद्दा काय याचा खल होऊ लागला. टिळकांचे मत होते की, जहाल व मवाळ असा पक्षभेद असला तरी ह्या पक्षभेदामुळे कोणत्याहि एका पक्षाने काँग्रेसमधून फुटून बाहेर जाऊन स्वतंत्र पक्षसंघटना करू नये. कारण दोघांचेहि अंतिम उद्दिष्ट स्वराज्यच आहे, हे इंग्रजसरकारला, त्यांच्या नोकरशाहीस आणि इंग्रज लोकांनी चालविलेल्या वृत्तपत्रांनाहि मान्य आहे. मवाळ हे प्रच्छन्न जहाल आणि जहाल हे स्पष्टवक्ते मवाळ असेच ते म्हणतात. लंडन टाईम्सने तर स्वराज्याचा चांदोवा न मागण्याबद्दल मवाळांस शिफारस केली. जहाल मवाळांची अंतर्गत मने जाणणारे सर्वसाक्षीभूत सरकार आमच्या दोघांच्याहि बारशाला जेवलेले आहे. वाघ म्हटले तरी खातो, वाघोबा म्हटले तरी खातो. शहाणपणाच्या स्वार्थाने इंग्रज सरकारचे अंतःकरण भरलेले आहे.

या संदर्भात टिळकांनी अधिक खोलात जाऊन भारताच्या त्यावेळच्या राजकीय मनःस्थितीचे सूक्ष्म पृथक्करण केले आहे. ते म्हणतात– "स्वातंत्र्याची इच्छा मनांत धरणें हा मनुष्यस्वभावाचाच एक धर्म आहे. आपले व्यवहार आपल्या संमतीखेरीज नेहमी परक्यांनी चालवावेत ही स्थिति कोणासहि इष्ट वाटणार नाहीं. त्यांतून पाश्चिमात्य शिक्षणानें ज्यांची मनें संस्कृत झालीं आहेत त्यांस तर ही गोष्ट असह्य होईल यात शंका नाहीं. स्वातंत्र्याच्या बुद्धीची वाढ सुशिक्षित हिंदी लोकांमध्ये झाली असता गोऱ्या लोकांच्या हातांतील सत्ता केव्हाना केव्हा तरी कमी होणार हेहि त्यांस माहीत नाहीं असें नाहीं. पण कोणी झाले तरी आजचें मरण उद्यावर ढकलीत असतो; आणि अशा दृष्टीनें गोऱ्या अधिकारी वर्गानें हल्ली दंडुकेशाही चालविली आहे. राज्यकर्त्यांच्या दृष्टीनें प्रजेपैकीं खराखुरा राजनिष्ठ पक्ष अल्प आणि मर्यादित स्वरूपांतच या देशांत आहे. अशा प्रकारचा एखादा वर्ग कोणत्याहि देशावर परकीय अंमल सुव्यवस्थित चालू असतां नेहमी असायचा. हा वर्ग राजकीय चळवळींत पडू शकत नसतो व यदाकदाचित् पडलाच तर आपणांस जडलेलें संसर्गजन्य पातक प्रभुचरणीं अर्पण करून तो आपल्या मनाची खवखब काढून टाकतो. मनुष्य जात्याच स्वातंत्र्यप्रिय असतो. अशा प्रकारची मंडळी कोणत्याहि देशांत केव्हा तरी कां उत्पन्न व्हावी हा एक मोठा प्रश्नच आहे. राजकीय बाबतींत विचार करता हा वर्ग परकीय सरकारचा गुणग्राहक वर्ग होय असें म्हणावें लागतें. परकीय सरकारमुळें आपल्या राष्ट्राचा कसकसा फायदा झाला याचें तपशीलवार विवेचन देऊन परकीय सरकारचें अन्याय व जुलमी वर्तन यावर




पांघरूण घालायचा प्रयत्न हा करतो. हा लहानसा वर्ग सोडल्यास बाकीचे वर्ग स्वराज्यवादीच आहेत असें म्हटलें पाहिजे. दुसरा वर्ग म्हटला म्हणजे राज्यकर्त्यांच्या उणीवा त्यांच्या नजरेस आणून त्यांच्याकडून त्या काढून टाकण्यासाठी जितक्या निःस्पृहतेनें बोलणें जरूर आहे तितक्या निःस्पृहतेनें बोलतो. यांना इंग्रजी राज्याचे टीकाकार म्हणण्यास कांहीं हरकत नाहीं. हे स्वराज्याची मागणी उघडपणें करीत नाहीत. तिसरा वर्ग स्वराज्य हाच काय तो आपला परमपुरुषार्थ आहे असे मानतो. परंतु राज्यकर्त्यांची प्रसन्नता राखून स्वराज्य मिळूं शकेल असें या वर्गास वाटतें. हल्लीच्या राज्यपद्धतींतील दोष तिच्या वास्तविक स्वभावांतील दोष आहेत. ते दोष समूळ नाहीसे होण्यास स्वराज्याखेरीज दुसरा मार्ग नाही असेंहि हा वर्ग प्रतिपादन करतो. राज्यकर्ते न्यायप्रिय असल्यामुळें कालांतरानें त्यांच्या परोपकार बुद्धीचा विकास होऊन हिंदी लोकांच्या पदरांत स्वराज्याचें माप टाकून ते मोकळे होतील असे यांना वाटते. यांच्या पलीकडचा आमचा वर्ग म्हणतो की स्वावलंबनानेच स्वराज्य मिळेल, राज्यकर्त्यांच्या सद्‌बुद्धीनें नव्हे; कारण त्यांना स्वार्थबुद्धि कधीहि सोडावयाची नाही. हें स्वराज्य इंग्रजी साम्राज्यांतर्गत स्वराज्य होय, हें स्वराज्य पूर्ण स्वातंत्र्यापेक्षां कमी दर्जाचे आहे हें सांगावयास नकोच; हा कांहीं अंतिम हेतु नाहीं. तथापि हे स्वराज्याचे हक्क प्राप्त झाल्यानें राजकीय प्रगतीची मजल अंतिम हेतूच्या पुष्कळच जवळ जाईल. मनुष्यमात्राच्या मनांत असणारी स्वतंत्र्यप्रियतेची बुद्धि हा आमचा पक्ष लपवून ठेव इच्छित नाहीं. याहि पलीकडचा वर्ग म्हटला म्हणजे लवकरच स्वातंत्र्य म्हणजे संपूर्ण स्वातंत्र्य प्राप्त व्हावें असें म्हणणारांचा होय. या लोकांची संख्या सध्यांच्या स्थितींत थोडी आहे. या पांच वर्गांपैकीं पहिला वर्ग सोडला तर गोऱ्या राज्यकर्त्यांच्या दृष्टीनें बाकी सर्व कमी अधिक प्रमाणानें राजद्रोहीच होत.

राष्ट्रीय सभेंत स्वराज्यवादी आणि स्वातंत्र्यवादी, विनंतीवादी किंवा स्वावलंबनवादी या सर्वांनी एकमतानेंच काम केलें पाहिजे. हिंदुधर्म ज्याप्रमाणें केवळ शैवांचा नाहीं आणि वैष्णवांचाहि नाहीं तद्वत राष्ट्रीय सभा केवळ जहालांचीहि नाहीं किंवा मवाळांचीहि नाहीं. कोणाचे अंतिम हेतु कसेहि असोत. त्याबद्दल एकमेकांनीं राष्ट्राच्या अभ्युदयाचा पाया घालण्याच्या प्रयत्नात सामील झाले पाहिजे. राष्ट्राचें अंतिम हित कशांत आहे याबद्दल सप्रमाण विचार करण्याचा मक्ता परमेश्वरानें जहालांनाहि दिला नाहीं किंवा मवाळांनाहि दिला नाहीं. हे दोघांनीहि लक्षात ठेवलें पाहिजे. या कामीं जातिभेद ज्याप्रमाणें विसरून जावयाचा त्याप्रमाणें अंतिम हेतूमधील भेदहि विसरला पाहिजे. जो तो पक्ष आपापलीं मतें अधिकाधिक लोकप्रिय व्हावी यासाठी मांडण्यास मोकळा आहे. राष्ट्रीय सभेंत जें बहुमतानें ठरेल तें नव्या जहाल पक्षासहि मान्य असले पाहिजे. राष्ट्रीय सभेंतील बहुमताविरुद्ध आपण बंड करणार असेहि त्यांनी म्हणू नये. पाहिजे तर सभेच्या बाहेर प्रत्येक पक्षानें लोकमत जागृत करण्याकरितां आपापलें मत मांडावे. पार्लमेंट सभेतील लेबर किंवा रॅडिकल पक्ष बहुमतांतील जुन्या पक्षाच्या विरुद्ध लोकमत पुनः जागृत करण्यास मोकळा असतो. त्याप्रमाणें जुन्या नव्या पक्षांना लोकमत जागृत करण्याकरिता आपापलें मत लोकांपुढे मांडण्याचा हक्क कायम असला पाहिजे. दोन पक्षांची जी नेहमी झटापट चालू असते तीच राष्ट्राच्या प्रगतीचें साधन होय. ही झटापट कायम ठेवूनच दोन्ही पक्षांनी विशिष्ट कार्यापुरते विशिष्ट नियमांनी पार्लमेंटांतील भिन्न भिन्न पक्षांप्रमाणें एकत्र झाले पाहिजे आणि वागले पाहिजे. हिंदुस्थानसारख्या अवाढव्य राष्ट्रांस एकाच पक्षाचे विचार सर्वदा रुचतील किंवा ग्राह्य होतील असें नाहीं. पदार्थविज्ञान शास्त्रांत असा नियम आहे कीं, घर्षणाखेरीज गति उत्पन्न होत नाहीं, राष्ट्राच्या प्रगतीसहि हाच नियम लागू आहे. गति आहे तेथें घर्षण आहे व तें असलेच पाहिजे. पण हें घर्षण कमी करण्यास ज्याप्रमाणें वंगण घालावें लागतें त्याप्रमाणें राजकीय बाबतींत दोन्ही पक्षांचे घर्षण कमी करण्यास दोन्ही पक्षांस विचारस्वातंत्र्याची व भाषणस्वातंत्र्याची मोकळीक ठेवून पार्लमेंट सभेच्या धर्तीवर काम चालविण्याचे नियम ठरवावे व पाळावे. राष्ट्रीय सभेचें राष्ट्रीयत्व कायम राहण्यास तींत दोन्ही पक्षांचा समावेश व्हावयास





पाहिजे." ("राजकीय पक्षोपन्यास," "समेट कसा होईल," "अडचणीचा निर्वाह".

टिळकांनी राजकीय विचारांच्या व ध्येयवादाच्या उच्च पातळीवर उभे राहून देशातील भिन्नभिन्न राजकीय प्रवाहांमध्ये अभेद शोधण्याचा प्रयत्न करून यश मिळविले. ही अभेद शोधण्याची तात्त्विक दृष्टि त्यांना प्राचीन भारताच्या धार्मिक तत्वज्ञानाच्या संस्कारामुळे व चिंतनामुळे लाभली होती. आधुनिक युगापूर्वीच्या मानव जातीच्या इतिहासात भिन्न समाजसंस्थांचे भिन्नत्व धर्माधिष्ठित होते. धर्म हा तोपर्यंत समाजसंघटनेचे व समाजसंस्थांमध्ये भेद उत्पन्न करण्याचे तत्त्व होते. धर्मैक्य जेथे, तेथे समाजैक्य व धर्मभेद जेथे, तेथे समाजभेद, असे स्वरूप सामाजिक प्राचीन इतिहासाचे दिसते. हिंदु-धर्म आणि बौद्ध धर्म हेच तत्त्वतः व व्यवहारतः या भेदांमध्ये ऐक्य शोधणारे ऐतिहासिक धर्म ठरले. हिंदुस्थानच्या पश्चिमेस निर्माण झालेल्या प्रबल प्रेषितनिष्ठ धर्मसंस्थांनी धर्मभेदाला महत्त्व देऊन भिन्न धार्मिक समाजांमध्ये शाश्वत शीतयुद्धाचा पाया घातला. हे शीतयुद्ध अलीकडे काही प्रमाणात पश्चिमी ख्रिश्चन संस्कृतीमध्ये शमन पावत असले तरी काही इस्लामी राष्ट्रांमध्ये अजून ते उघड वा दडलेल्या स्वरूपात अस्वस्थता उत्पन्न करीत आहे. टिळकांनी व गांधींनी जे प्रयत्न केले त्यात भेदांमध्ये अभेद दृष्टीला मौलिक महत्त्व दिले व त्या दृष्टीचा राजकारणाच्या पातळीवर मोठ्या प्रमाणात प्रयोग केला. पुरे यश आले नाही परंतु स्वातंत्र्यप्राप्ती-पर्यंतच्या क्षणापर्यंत या अभेददृष्टीने मोठे यश मिळविले. टिळकांनी स्वराज्याचा पाया रचला. गांधींनी इमारत उभारून स्वातंत्र्याचा देदीप्यमान सोन्याचा कळस चढविला.

अनुक्रमणिका





डॉ. अ. ना. देशपांडे

पाश्चिमात्यांचे साहित्यशास्त्र – उषःकाल (पूर्वार्ध)

सूर्य उगवला

कोंबडा आरवला. उषःकाल झाला. सूर्य उगवला. प्लेटो जन्मास आला. प्लेटो हा सूर्यच. प्लेटोचे कर्तृत्व प्रकट होताच ज्ञानाचा प्रकाश सर्वत्र पसरला. ज्ञानाचा, तत्वज्ञानाचा, आत्मज्ञानाचा, विवेकदृष्टीचा. या ज्ञानाच्या प्रकाशात जीवनाची सगळी अंगे स्पष्ट दिसू लागली. वाङ्मय, काव्य, कला, सौंदर्य यांचे जे जग, तें जीवनाचेच एक अंग. या प्रकाशामुळे याही अंगाचे यथार्थ दर्शन होऊ शकले. एकंदर मानवी जीवनात वाङ्मयाचे स्थान कोणते आहे, त्याच्या निर्मितिप्रक्रियेचे स्वरूप काय व कसे आहे, वाङ्मयाच्या आदर्श स्वरूपासंबंधी त्या प्रकाशावरून कोणता बोध होण्यासारखा आहे– हे जे वाङ्मयाभ्यासकांना सदैव महत्वपूर्ण वाटणारे प्रश्न, त्यांच्या मूलगामी विवेचनाची वाट या ज्ञानाच्या प्रकाशात लख्ख आणि निस्संदिग्ध स्वरूपात प्रथमच दृष्टिगोचर झाली. प्रथमच, ही गोष्ट महत्वाच्या प्रसंगातल्या कोणत्याही भाषेतल्या वाङ्मयाचा विद्यार्थी असू द्या, त्याला जर साहित्यशास्त्राचा अभ्यास करावयाचा असेल तर त्याच्या अभ्यासातला पहिल्या क्रमांकाचा पाठ प्लेटोची साहित्यदृष्टी हाच राहणार आहे. साहित्य, साहित्यशास्त्र यांच्या अभ्यासाची बैठक ही स्वभावतःच विश्वात्मक स्वरूपाची आहे. जगातले निरनिराळ्या देशातले, निरनिराळ्या काळातले, निरनिराळ्या भाषांतले साहित्य ही वस्तू तत्त्वतः एक आहे. देशकालादिकांनी तिचे विभाजन केलेले असले तरी ते विभाजन हा आभास आहे; कारण जगातल्या सगळ्या वाङ्मयाच्या निर्मितीला आधारभूत असलेले जे मानवी अंतःकरण, ते सर्वत्र, सर्वकाळी एकच आहे. ही एकता, विश्वात्मकता साहित्यात आहे ती अर्थातच यथान्याय साहित्यशास्त्रातही आहे. ज्ञानदेवांनी शारदेला वंदन करताना तिला चातुर्यकलाकामिनी म्हणून वाखाणिलेले आहेच; पण त्याशिवाय ती विश्वमोहिनी आहे असा तिचा यथार्थ गौरव केलेला आहे, उच्चंबळून आल्यावर दाही दिशा व्यापून टाकण्याचे सामर्थ्य शब्दब्रह्मात आहे. शब्द हा आकाशाचा गुण आहे. आकाश एक आहे. शब्दसृष्टीचेही अंतरंग एकच आहे. प्रतिभा, प्रतिपाद्य, प्रतिपादनपद्धती आणि प्रबोधन किंवा कवी, काव्य, काव्यरचनारीति आणि रसिक हे या अंतरंगाशी अविभाज्यपणे संलग्न असलेले चार घटक आहेत. या घटकांचा जो विचार, तोच साहित्यशास्त्राचा आधार हा विचार कोठे, केव्हा, कसा उदयाला आला, तो कसा विकसित होत गेला, त्याच्या शाखोपशाखांच्या विस्तारांनी साहित्यशास्त्रीय विचारांचा प्रचंड वृक्ष कसा आकारास आला, याची माहिती कोणत्याही भाषेतल्या साहित्यशास्त्राच्या अभ्यासकाला असणे आवश्यक आहे. या अभ्यासाचा प्रारंभ ग्रीसमधील चिरंतन कीर्तीचा तत्वज्ञ असलेला जो प्लेटो, त्याच्यापासून करावयाचा आहे. भारतातही साहित्यशास्त्रीय विचारांची परंपरा फार जुनी आहे. भरताचे नाट्यशास्त्र हे तिचे पहिले अपत्य आहे. भरताच्या नाट्यशास्त्राचा काळ इ. स. पू. २०० ते इ. स. २०० हा आहे. प्लेटो त्याच्याही आधीचा आहे. जन्म इ. स. पू. ४२८ व मृत्यू इ. स. पू. ३४८ ही त्याची कालमर्यादा आहे. साहित्यशास्त्राच्या विराट प्रासादात प्रवेश केल्याबरोबर प्रथमच दृष्टीस पडणारे भव्य रम्य दालन प्लेटोच्या विचारांचे आहे. पहिल्यांदा त्या दालनाचे दर्शन घ्यावयाचे आहे. साहित्यशास्त्रीय विचारांचा प्रवाह गेली सुमारे अडीच हजार वर्षे सतत, अविरत वाहात राहिलेला आहे. प्लेटोचा साहित्यशास्त्रीय विचार हा त्या प्रवाहातला पहिला तेजस्वी स्रोत आहे. या पवित्र स्रोताचे पौष्टिक जल प्राशन करूनच मग पुढल्या प्रवासाचे पाऊल उचलावयाचे आहे.

अनुक्रमणिका





पण आधी झुंजूमुंजू होऊ लागलेले आहे.

तरीसुद्धा थोडे थांबावयाचे आहे. मागे वळून पाहावयाचे आहे; कारण सूर्योदयापूर्वी झुंजूमुंजू होऊ लागले आहे. पक्ष्यांचा थोडासा किलकिलाट श्रवणगोचर झालेला आहे. साहित्यशास्त्राच्या क्षेत्रात तुरळकपणे इवलाली झुडुपे उगवलेली आहेत. त्यातले एक काहीसे डगळ असलेले झुडुप तर विलक्षण मिस्किलपणाने आपल्याकडे पाहात आहे. प्लेटोच्याही आधी ग्रीसमध्ये झालेल्या साहित्यविषयक चर्चेची आपणास तोंडओळख करून घ्यावयाची आहे. प्लेटोचा साहित्यविचाराचा उगम काही अंशी त्याच्या होमरविषयक चिंतनात आहे; पण होमरचे कवित्व म्हणजे ग्रीसच्या वाङ्मयेतिहासातील आकस्मिक घटना नव्हे, हेही लक्षात घेणे आवश्यक आहे. इ. स. पू. ९ वे शतक हा स्थूल मानाने होमरचा काळ आहे. त्याच्याही आधी आठशे वर्षे म्हणजे इ. स. पू. १६०० पासूनच ग्रीसमध्ये इतर कलांच्या निर्मितीबरोबर काव्याचीही निर्मिती सुरू होती. या काव्यनिर्मितीचे स्वरूप जवळजवळ ठरलेले असे. या काव्यांना आपण म्हणूया– राजप्रशस्तिगीते, किंवा वीरप्रशस्तिगीते किंवा वीरगौरवगाथा किंवा नुसतेच, वीरगाथा. या गाथांतून अनायासे अप्रत्यक्षपणे परंपरेचे स्मरण राखले जाई आणि परंपरेचे पूजनही होई. या गाथा लिपिबद्ध नसत; मुखबद्ध असत. या मुखातून त्या मुखात, या पिढीतून पुढल्या पिढीत श्रवणपठनमार्गाने ही कविता सतत अखंड जिवंत ठेविली जाई. त्या काळी कविता हा श्रवणाचा विषय होता, वाचनाचा नव्हता. कवितेतले– कवितेतलेच का, कोणत्याही वाङ्मयप्रकारातले पूर्ण स्वारस्य कशाने कळू शकते ? श्रवणाने की वाचनाने ? वाचनातला मूक शब्द हा मिटलेल्या कळीसारखा असतो; पण तोच शब्द योग्य रीतीने उच्चारला गेला की त्यातून प्रफुल्ल सौंदर्याचा डौल प्रकट होतो. ओठाची मिठी न मोडता नुसताच वाचलेला शब्द हा मृतच असतो; समर्पक उच्चाराचा प्राण त्यात ओतला की आपल्या अंगच्या सर्व सामर्थ्यासह तो जिवंत होतो. वाचलेला शब्द ही साधी आगकाडी असते. त्याच्या अर्थातल्या पोटात शिरून तो उच्चारला म्हणजे ती काडी पेट घेते, प्रकाशमान होते. श्रवणाचे हे महत्व प्राचीनांना ज्ञात होते, मान्य होते. म्हणूनच तर प्राचीन मराठीतल्या ज्ञानेश्वरादी कवींनी आपली काव्ये वाचकांसाठी लिहिलेली नसून श्रोत्यांसाठी लिहिलेली आहेत. श्रवणाची ही महती ग्रीकांना, रोमनांना कळलेली होती. त्यामुळेच केवळ काव्येच नव्हत तर प्रबंधही ऐकले, ऐकविले जात. हिरोडोटसचा इतिहासावरचा ग्रंथ हा वाचला जावा म्हणून नव्हे तर जाहीर रीतीने लोकांकडून ऐकला जावा म्हणून लिहिलेला होता. सिसेरो हा आपल्या अभ्यासाचे ग्रंथ स्वतः वाचीत नसे, तो ते ऐकून घेत असे. ते ऐकविण्यासाठी त्याने एक प्रशिक्षित गुलाम आपल्या पदरी मुद्दाम ठेवलेला होता. नुसते वाचन नव्हे तर ऐकविण्यासाठी केलेले वाचन ही क्रिया ग्रीस देशात शास्त्राच्या पदवीला पोहोचलेली होती. ती एक स्वतंत्र विद्याच झाली होती. तरुणांच्या शिक्षणाचे ती एक आवश्यक अंग बनली होती. आज मुद्रणाचा पुष्कळच प्रसार झालेला आहे. त्यामुळे श्रवणाच्या आवश्यकतेला मर्यादा पडलेली आहे, पण श्रवणाची महती आजही अबाधित आहे. नाटक प्रत्यक्ष पाहण्यात आणि ऐकण्यात जो आनंद आहे तो त्या नाटकाचे पुस्तक वाचण्यात नाही हे आजही खरे आहे. आजचा कवी, आपली कविता दुर्बोध असूनही, ती श्रोत्यांना ऐकविण्यासाठी, लोकापर्यंत पोहोचविण्यासाठी उत्सुक आहे. श्राव्यमानता ही लोकमान्यतेच्या पदावर चढण्याची शिडी आहे. प्राचीन ग्रीसमधील गाथा-गायकांनी ही शिडी वापरलेली आहे, गावोगाव हिंडून त्यांनी वीरगाथा, राजप्रशस्तिगाथा गाऊन दाखविलेल्या आहेत.

होमर

होमर हा या गाथागायकांचा मेरुमणी. पहाडपर्वतात हिमालयाचे, झाडाझुडपात वटवृक्षाचे, चंद्राच्या सोळा कलांत पौर्णिमेच्या चंद्राचे जे स्थान, ते प्राचीन ग्रीस-मधल्या सगळ्या गाथागायकांत होमरचे होते. होमर ही व्यक्ती कोण? हा प्रश्न अनिर्णयाच्या दाट धुक्यात दडलेला आहे. होमर नावाची व्यक्ती झालीच नाही अशी समजूत प्रसृत करण्यापर्यंतच्या टोकाला संशोधकांनी हा अनिर्णय नेऊन पोहोचविलेला आहे. तरीही लोकमानसात, रसि-कान्तःकरणात होमर, परंपरेच्या, आख्यायिकादिकांच्या आधारावर, स्फूर्तिदायक आणि वंदनीय स्वरूपात, सदैव जिवंतच राहिलेला आहे. असे सांगतात की

अनुक्रमणिका





होमरची आई ही परित्यक्ता होती. पुढे तिने एका शाळामास्तराशी लग्न केले. त्याने होमरचेही पालन पोषण केले आणि यालाही शिक्षकाच्या व्यवसायात घालवयाचे ठरविले. विधिलिखित निराळे होते. तो वर्गशिक्षक व्हावयाचा नव्हता. राष्ट्रशिक्षक हे पद त्याला भूषवावयाचे होते. त्याच्या गळ्यात अमर कीर्तीच्या विश्वकवीची माळ पडावयाची होती. तो घराच्या कुंपणाबाहेर पडला आणि देशोदेशी हिंडला. हिंडता हिंडता दृष्टीला मुकला, आंधळा झाला. त्याचे होमर हे नाव त्याच्या आंधळेपणाचे सूचक आहे. हिंडत असता परंपरेच्या प्रवाहात वाहात आलेल्या प्राचीन राष्ट्रवीरांच्या पराक्रमाच्या गाथा त्याने गोळा केल्या. या कथांची सूत्रे त्याने अपूर्व कौशल्याने एकत्र गुंफिली आणि त्यातून ' इलियड ' आणि ' ओडेसी ' ही दोन महाकाव्यरूपी महावस्त्रे विणून तयार केली.

होमर हा दोन्ही होता–गाथा रचणारा आणि गाथा गाऊन दाखविणारा. कवी आणि गायक. निर्माता आणि उद्गाता. त्याच्या श्रोतृवर्गात मुख्य अंतर्भाव राजपुरुषांचा, अमीरउमरावांचा, महत्वाकांक्षी राजांचा आणि राजपुत्रांचा. प्राचीन काळातल्या पराक्रमी वीरांच्या रोमांचकारी कथा ऐकण्यात त्यांना साहजिकच आनंद वाटे. हे श्रोते हेच मुख्यतः होमरचे आश्रयदाते. काव्यगायन हेच त्याचे उदरनिर्वाहाचे साधन. पुढे होमरच्या कविता गाऊन दाखविणाऱ्या व्यावसायिक काव्यगायकांची परंपराच निर्माण झाली. एक स्वतंत्र प्रतिष्ठित वर्ग म्हणून या व्यावसायिक काव्यगायकांना त्या काळच्या समाजात मान्यता होती. काव्यसर्जन आणि काव्यगायन ही त्याकाळी अर्थकारी विद्या होती. ' अर्थकृते ' हे काव्यप्रयोजन इतक्या प्राचीन काळापासून मान्यता पावलेले आहे.

होमरचे काव्य हे कथाकाव्य आहे. आपल्या व्यक्तिगत भावनांच्या अभिव्यक्तीपासून तो त्यात पूर्णपणे अलिप्त राहिलेला आहे. त्याचे काव्य वस्तुनिष्ठ आहे. त्याची भूमिका स्पष्टपणे आणि निस्संकोचपणे रसिकसापेक्षतेची आहे. रसिकसापेक्ष राहिल्यामुळे त्याच्या काव्यगत सौंदर्याचा आणि सामर्थ्याचा कस कमी उतरलेला आहे काय ? मुळींच नाही. कथानकाची गुंफण, स्वभावचित्रण, शब्दांची निवड, वर्णनशैली या सर्व घटकांच्या बाबतीत होमरच्या काव्यातील सौंदर्य आणि सामर्थ्य अत्यंत उच्च श्रेणीचे आहे. प्लेटोसारखा काव्यविरोधकसुद्धा त्याच्या काव्यगत गुणसंभाराच्या दर्शनाने भारावून गेलेला आहे. होमरने आपल्या काव्यासाठी खास कमावलेली भाषा वापरलेली आहे. काव्याची भाषा ही लोकभाषेहून, दैनंदिन व्यवहारातल्या भाषेहून वेगळी असते. अधिक अर्थवाहक, अधिक भाववाहक असते हे तत्व होमरच्या काव्यरचनेतून उपपन्न होण्यासारखे आहे.

होमरने आपल्या काव्यकृतींना आरंभ करताना देवतांना आवाहन केलेले आहे, त्यांच्या कृपाप्रसादाची अपेक्षा बाळगलेली आहे; कारण ईश्वरी कृपेशिवाय काव्यनिर्मिती कशी शक्य आहे ? विश्वातली सगळी निर्मिती ही ईश्वरी प्रेरणेनेच, ईश्वरी योजनेनेच झालेली आहे; त्यात अर्थात काव्यनिर्मितीही अंतर्भूत आहे. प्राचीन काळातल्या सर्व श्रेष्ठ कवींप्रमाणे होमरच्या मनात काव्यनिर्मिती घडवून आणणाऱ्या ईश्वरी प्रेरणेबद्दल अपरंपार कृतज्ञता आहे. आपल्या काव्यनिर्मितीचे ईश्वरी प्रेरणेला श्रेय देण्याची ही जी होमरची वृत्ती, तिचा गौरवपूर्वक विचार करीत असताना–

" आपुलिया बळे नाही मी बोलत ।
सखा कृपावंत वाचा त्याची ॥ "
" काय म्या पामरे बोलावी उत्तरे ।
परि त्या विश्वंभरे बोलविले ॥ "
" तुका म्हणे मज बोलवितो देव ।
अर्थ गुह्य भाव तोचि जाणे ॥ "
" करितो कवित्व म्हणाल हे कोणी ।
नव्हे माझी वाणी पदरीची ॥ "

- या तुकाराममहाराजांच्या उक्तींचे स्मरण होणे अपरिहार्य नाही काय ?

ईश्वरी प्रेरणेचे हे महत्त्व होमरला माहित असूनही तो केवळ तिच्यावरच विसंबून राहिलेला नाही. त्याने प्रेरणेला प्रयत्नाचे पाठबळ दिले, स्फूर्ती संस्कारांची साथ दिली आणि आपली कवितावास्तू अतिशय वेधक आणि मोहक बनाविली. तेव्हा होमरपासून शिकावयाचे जे आहे ते हे की उत्कृष्ट काव्यात प्रयत्न आणि परिष्करण, स्फूर्ती आणि संस्करण अंतरीचा उमाळा आणि त्याची यथार्थ अभिव्यक्ती घडविणारी शब्दकळा यांचा सुंदर संयोग साधलेला असणे आवश्यक आहे.





होमर हा आनंदवादी होता, चमत्कृतिपासून उत्पन्न होणारा आनंद रसिकांना देणे हे काव्याचे प्रयोजन आहे असे मानणारा तो होता असे त्याच्या काव्यदृष्टीवर शिक्का-मोर्तब झालेले आहे. हा शिक्का मारण्यात गफलत झालेली आहे. कोणताही श्रेष्ठ कवी हा केवळ आनंदवादी, केवळ रंजनवादी राहणे अशक्य आहे. होमरला आनंद-वाद मान्य होता; पण त्याचा वाङ्मयविचार हा आनंद-वादापुरता मर्यादित नव्हता; त्याहून तो कितीतरी व्यापक होता. मानवी जीवन ही स्वतंत्र वस्तू नाही. ती मानवाची निर्मिती नाही. त्यात सुखदुःखांचे, आशानिराशेचे विविध प्रमाणातल्या उत्कटतेचे जे असंख्य रंग उमटलेले आहेत ते ईश्वरी सत्तेने भरलेले आहेत, ही सगळी त्या त्या सत्तेची लीला आहे. मानवी सत्तेवर हा जो ईश्वरी सत्तेचा अटळ व स्पष्ट प्रभाव आहे त्याची जाणीव होमरने आपल्या दोन्ही महाकाव्यांतून अत्यंत प्रभावशाली रीतीने करून दिलेली आहे. अत्यंत भीषण स्वरूपाचे ट्रोजन युद्ध जिच्यामुळे घडून आले अशी जी इलियडमधली हेलन ती म्हणते : "ईश्वराने आमच्यावर भयंकर आपत्ती आणलेली आहे. आमच्या-नंतर माणसांच्या ज्या पिढ्या जन्माला येतील त्यांना ह्या आपत्ती काव्यरचनेचा विषय म्हणून उपयोगी पडण्या-सारख्या आहेत. तसा उपयोग व्हावा म्हणूनच ईश्वराने ह्या आपत्ती आमच्यावर आणलेल्या आहेत." ओडेसी-मध्ये अल्कीनाउस नावाचा एक राजा आहे. अनेक अड-चणींना तोंड देत देत लढाईहून घरी परत येत असलेल्या ओडेसीला त्याने आश्रय दिलेला आहे. त्या राजाचे म्हणणे असे आहे की "या लढाईतली ही सगळी दुःखे ईश्वरानेच निर्माण केली. त्यात त्याने विनाशाचे सूत्र गुंफले. पुढल्या पिढीतल्या माणसांना काव्यासाठी विषय मिळावा म्हणून ईश्वराने हे केले." मानवी जीवनात ईश्वर जी दुःखे आणतो त्या दुःखांचे वर्णन करणे आणि ईश्वराचे स्मरण करणे हे होमरच्या मते कवीचे कार्य आहे. ईश्वरी सत्तेची अशी जाणीव करून देणे, जीवनाचे असे वास्तव दर्शन घडविणे हे काव्याचे एक महत्वाचे प्रयोजन आहे. ईश्वरी सत्तेच्या प्रभावाचे, त्या प्रभावाच्या जिवंत स्मरणाचे ज्याला अधिष्ठान लाभलेले नाही त्या काव्याला, त्या वाङ्मयाला कसली महती आणि कसली शाश्वती ? असले वाङ्मय हे एरवी केवढेही गुणगणधन असले तरी ते अल्पजीवीच ठरलेले आहे. रामायण आणि महाभारत ही आपल्या देशातली अक्षर महाकाव्ये. त्यात सर्वत्र ईश्वरी सत्तेच्या प्रभावाचाच प्रकाश पसरलेला आहे. एवढे परमपराक्रमी श्री प्रभू रामचंद्र; पण त्यांनी सुद्धा लक्ष्मणाला समजावून सांगितले की "माझ्या राज्याभिषेकात विघ्न येण्याला कैकेयी किंवा पिताजी कारण नाहीत तर दैव कारणीभूत आहे. तुला दैवाचा प्रभाव अज्ञात आहे."

न लक्ष्मणास्मिन् मम राज्यविघ्ने
माता यवीयस्यभिशङ्कितव्या ।
दैवाभिपन्ना न पिता कथंचित्
जानासि दैवं हि तथा प्रभावम् ।।

–सुखदुःख हे दैवाचे कर्म आहे अशी प्रारब्धवादी भूमिका रामचंद्रांनी पुरस्कारिलेली आहे. त्यांनी निस्संदिग्धपणे सांगून टाकले आहे की –

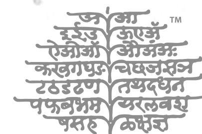
सुखदुःखे भयक्रोधौ लाभालाभौ भवाभवौ ।
यस्य किंचित् तथाभूतं ननु दैवस्य कर्म तत् ।।

–प्रारब्ध हे बुद्धीपेक्षाही श्रेष्ठ आहे असा महाभारतातल्या ययातीचा अनुभव आहे. तो अनुभव सांगताना त्याने म्हटले आहे –

दुःखे व खिद्येन्न सुखेन माद्येत्
समेन वर्तेत स धीरधर्मा ।
दिष्टं बलीयः समवेक्ष्य बुद्ध्या
न सज्जते चात्र भृशं मनुष्यः ।।

–ययाती महाभारतात पुष्कळच उशीरा आलेला. महा-भारतातलं पहिलाच अध्याय घेऊ या. त्यात धृतराष्ट्र कौरवांच्या नाशाला कारणीभूत झालेल्या गोष्टींचा आढावा घेतो आणि पश्चाताप व्यक्त करतो. त्यावेळी त्याची समजूत घालताना संजय त्याला हेच सांगतो की जे होणे अटळ आहे त्याबद्दल शोक करणे व्यर्थ आहे. ज्याने आपल्या बुद्धीच्या बळावर दैवावर, भवितव्यावर मात केलेली आहे असा या सृष्टीत एक तरी पुरुष होऊन गेलेला आहे काय ? या नियतिवादाच्या, काल-चक्राच्या प्रभावाच्या पार्श्वभूमीवरच महाभारतकथा सांगितलेली आहे.

व्यासवाल्मीकीप्रमाणे ईश्वरी सत्तेच्या या प्रभावाचा भव्योदात्त साक्षात्कार होमरनेही आपल्या दोन्ही महा-काव्यातून घडविलेला आहे; म्हणून होमर अमर आहे. तो आजही जिवंत आहे. या सत्तेचे भान नसलेले कैक





अहंकारी, अज्ञानी कवी देशोदेशी वेळोवेळी जे जन्मास आले आहेत, येत आहेत, काव काव करीत उडालेले आहेत, उडत आहेत ते सगळे मरणाच्या, विस्मरणाच्या खाईत फेकले गेले आहेत, फेकल्या जाणार आहेत. यातून ध्वनित होणारे काव्याच्या, वाङ्मयाच्या श्रेष्ठतेचे लक्षण निस्संशय महत्त्वाचे आहे. ईश्वरी सत्तेचे जिवंत स्मरण हेच श्रेष्ठतेचे लक्षण आहे.

होमरच्या ' इलियड ' नामक महाकाव्यात त्यातील वीर नायकाच्या ढालीचे वर्णन आलेले आहे. ढाल सोन्याची आहे. नांगराने नुकतीच नांगरलली शेतजमीन त्यावर ती ढाल बनविणाऱ्या कलावंताने दाखविलेली आहे. सोने दिसतच नाही. साक्षात् नांगरलेली जमीनच आपण प्रत्यक्ष पाहात आहोत असे वाटते. कुणीही पाहताच आश्चर्यचकित होईल असे त्या चित्राकृतीचे स्वरूप आहे. त्यात मूळ वस्तूचे प्रत्यक्ष दर्शन नाही. मूळ वस्तूच पाहात आहोत असा भ्रम मात्र उत्पन्न केलेला आहे. सत्याचा आभास उत्पन्न करणे हे कलेचे कार्य आहे. "तैसे सकल हे मूर्त। जाण पा मायाकारित। जैसे आकाशी बिंबत। अभ्रपटल॥" ही ज्ञानदेवांची ओवी आधारास घेऊन असे म्हणता येईल की मूळ वस्तू आकाशासारखी आहे. ही सगळी दृश्य सृष्टी, तीत येणारे बरेवाईट अनुभव हे आकाशातल्या ढगांसारखे आहेत आणि या ढगांत कलावंतांना, कवींना, लेखकांना त्यांच्या त्यांच्या संस्कारांप्रमाणे जे विविध आकार भासमान होतात, ती कला आहे, ते वाङ्मय आहे. कला, वाङ्मय हा भ्रमासंबंधीचा भ्रम आहे.

होमरचा निरोप घेता घेता, ग्रीक वाङ्मयाचे एक व्यासंगशील अभ्यासक सी. एम्. बोवरा यांनी आपल्या Landmarks in Greek Literature या पुस्तकात होमरसंबंधीने विवेचन संपविताना जे विधान केले आहे ते मराठीत अनुवादून, येथे उद्धृत करीत आहे– " माणूस मरतो, नष्ट होतो; त्यांचे नाव तेवढे उरते; पण हे नाव आणि त्या नावाशी निगडित असलेल्या आठवणी ह्या पुढील पिढ्यांना प्रज्वलित आणि प्रस्फुरित करतात; या नश्वर जगाच्या सतत बदलत जाणाऱ्या परिस्थितीत ते नाव, त्या आठवणी माणसाला दिलासा देतात, सुख-समाधान देतात. " येथे होमरच्या, पर्यायाने प्राचीन ग्रीक कवींच्या, काव्यलेखनाचे एक प्रयोजन ध्वनित झालेले आहे. जीवन अस्थिर आहे; क्षणभंगुर आहे असे हे जीवन जगावयाला हिंमत पुरविणे हे कवीचे कार्य आहे; त्यासाठी, मागल्या काळी जी माणसे समर्थपणे आणि सार्थपणे जगली त्यांचे त्याने आपल्या काळातल्या माणसाला स्फूर्तिप्रद स्वरूपात स्मरण करून द्यावयाचे आहे. होमरनंतर जवळ जवळ तीन हजार वर्षांनी झालेले आपल्या महाराष्ट्रातले जे केशवसुत त्यांनीही या काव्यप्रयोजनाचा गौरव गायिलेला आहे ही जाणीव केवढी बोधप्रद आणि बोधवाद्यांस मोदप्रद आहे–

" आलेल्या दुरवस्थितीतुनि तुम्ही उत्तीर्ण व्हाया जरी,
उद्योगी रत व्हावया धरितसा औत्सुक्य चित्ती तरी,
गाण्याने कविचा प्रभाव तुमचा वर्धिष्णुता घेइल,
स्फूर्तीचा तुमच्या पिल्यांस पुढल्या –
साक्षी कवी होइल ! "

–क्षणजीवी, कृतघ्न केवलकलावाद्यांना हे प्रयोजन पटेल असा पावन दिवस केव्हा उगवणार आहे ?

हेसिऑड

हेसिऑड हा प्राचीन ग्रीसमधला आणखी एक महाकवी साधारणपणे होमरच्याच काळातला. होमर हा व्यावसायिक गाथागायक; भूतकाळातल्या वीरांच्या पराक्रमाच्या कथा गाऊन दाखवून राजपुरुषांचे, सत्ताधीशांचे, सधनांचे रंजन करणारा. हेसिऑड हा व्यवसायाने शेतकरी; वर्तमानातल्या जीवनातील कष्टप्रदतेची जाणीव करून देणारा. एका आख्यायिकेने या दोघा कविश्रेष्ठांना एकत्र आणलेले आहे. काव्याच्या एका बक्षिसासाठी दोघेही एका स्पर्धेत उतरले. पानेइडीज नावाचा राजा हा मुख्य परीक्षक होता. होमरच्या काव्यातला एक उतारा घ्यावयाचा आणि हेसिऑडच्या काव्यातला एक उतारा घ्यावयाचा; त्यांचे तुलनात्मक परीक्षण करावयाचे. अशा पद्धतीने दोघांच्याही काव्यकृतींची तुलना झाली. प्रत्येक वेळी होमर जिंकला आणि हेसिऑड हरला; पण शेवटी बक्षीस मात्र हेसिऑडला देण्यात आले. लढाईच्या वर्णनात रमणाऱ्या होमरला बक्षीस देणे कसे बरे योग्य आहे ? हेसिऑड काव्यगुणात उणा असेल; पण आपल्या काव्यातून त्याने शेती आणि शांती यांचे महत्त्व पटवून दिले; म्हणून तो बक्षिसास पात्र आहे. श्रेष्ठ काव्य हे केवळ काव्य-





गुणांनी संपन्न असून भागत नाही; ते समाजस्थैर्याला पोषक असले पाहिजे असे त्या काळच्या जबाबदार लोकांचे मत या आख्यायिकेतून व्यक्त झालेले आहे.

हेसिऑडचा जन्म इ. स. पू. ८४६ मधला आणि मृत्यू ७७७ मधला, अशी परंपरेने आलेली माहिती आहे. त्याच्या नावावर 'थिऑगॉनी' आणि 'वर्कस् ॲन्ड डेज' ही दोन काव्ये आहेत, पहिल्या काव्यात देवतांची वंशावळ दिलेली आहे आणि सृष्टीच्या उत्पत्तीची व विकासाची कथा सांगितलेली आहे. हेसिऑडला वाटायचे की हे ज्ञान प्रत्येक माणसाला आवश्यक आहे. हे ज्ञान माणसाला आवश्यक आहे म्हणूनच ते गीता, बायबल, कुराण इत्यादी धर्मग्रंथांतून सांगितलेले नाही काय ? ज्ञानदेवांनी सुद्धा 'अमृतानुभवा'तून आपला आध्यात्मिक अनुभव सांगत असताना आरंभी सृष्टीच्या उत्पत्तिसंबंधीचा आपला सिद्धान्त मांडलेला नाही काय ? हेसिऑडची देवतासंबंधीची आस्तिक्यबुद्धी ही होमरपेक्षा अधिक व्यापक, अधिक सखोल आणि अधिक दृढ आहे. मुळात अराजक होते, अव्यवस्था होती. त्यातून हळूहळू व्यवस्था आकारास आली, उत्क्रान्त झाली. ही देवतांची लीला. हेसिऑडने ही लीला समजावून सांगितलेली आहे. 'वर्कस् ॲंड डेज' मध्ये हेसिऑड हा काहीसा आत्मगत पातळीवर आलेला आहे. पर्सूअस हा त्याचा भाऊ. वडिलोपार्जित इस्टेटीच्या बाबतीत या भावाने हेसिऑडला फसविलेले. भावाच्या दुष्टपणावर तो संतापत नाही. त्याच्या मूर्खपणाची त्याला कीव येते. नीतीत शहाणपणा आहे. अनीती हा मूर्खांचा मार्ग आहे. पापाच्या पैशाने प्राप्त झालेल्या पक्वान्नापेक्षा प्रामाणिकपणे केलेल्या काबाडकष्टाच्या कृषिकर्माची कांदाभाकर अधिक श्रेयस्कर आहे असा हेसिऑडने आपल्या भावाला हितोपदेश केलेला आहे. हितोपदेशासाठी, नीतीबोधासाठी आपली काव्यशक्ती मनःपूर्वक व प्रयत्नपूर्वक राबवून हेसिऑडने तिचा उद्भव सार्थकी लावलेला आहे. आपल्या मुलुखातील सत्ताधाऱ्यांची त्याने भ्रष्टाचारांबद्दल कडक शब्दांत कानउघाडणी केलेली आहे. भ्रष्टाचार कितीही चोरून केला तरी तो लपून राहात नसतो; कारण सृष्टीत अदृश्य स्वरूपात वावरत असलेल्या तीस हजार शक्तियुक्त दैवी व्यक्तींचा माणसाच्या सर्व व्यवहारांवर सूक्ष्म पहारा असतो. असत्य, अन्याय, अत्याचार यांना बळी पडलेल्या गरीब शेतकऱ्यांबद्दल त्याला अपार सहानुभूती आहे. दुष्ट हे विलासात रंगलेले असतात आणि सज्जन हे संकटांनी ग्रासलेले आढळतात असे असले तरी, बलिष्ठ दुष्टांपुढे, निष्ठुर नष्टांपुढे सज्जनांचे काहीही चालत नसले तरी सौजन्याचीच श्रद्धापूर्वक कास धरावी असे हेसिऑडचे आग्रहाचे, कळकळीचे सांगणे आहे. शेतीचा व्यवसाय निष्ठेने व सचोटीने करणारा आणि त्यात जे मिळेल ते गोड मानणारा शेतकरी हा त्याने आदर्श नागरिक मानलेला आहे. लोकांच्या मनावर सौजन्यशील नागरिकत्वाचे संस्कार करणे हे त्याने आपल्या काव्यलेखनाचे साध्य मानलेले आहे. या त्याच्या काव्यदृष्टीत त्याची सामाजिक कर्तव्यबुद्धी व्यक्त झालेली आहे.

सामाजिक कर्तव्यबुद्धी हा एक पैलू. देवतांविषयीची भक्तियुक्त कृतज्ञताबुद्धी हा हेसिऑडच्या व्यक्तित्वाचा दुसरा पैलू. तितकाच– नव्हे, त्याहून थोडा जास्तच वंदनीय असा पैलू. हेलिकन नावाच्या टेकडीवर मेंढ्या राखीत असताना त्याला देवतांचे दर्शन झाले. देवतांनी त्याला ऑलिव्ह नावाच्या, शांतीचे प्रतीक समजल्या गेलेल्या झाडाची सरळसोट काठी दिली आणि भूतभविष्यातील घटनांचे त्याला प्रत्ययकारी वर्णन करता येईल अशी दिव्य वाणी त्याच्या ठिकाणी संक्रमित केली. देवतांनी स्फुरविले आणि त्या स्फुरणातून हेसिऑडने 'थिऑगॉनी' हे काव्य जन्मास आले. स्फुरण देवतांचे आणि लेखन हेसिऑडचे. "शारदेने जो मंत्र दिला कानी । तेच लिहिले मी, काव्य तिचे मानी ।।" हे केशवसुतांचे आत्मनिवेदन याच वळणाचे नाही काय ?

या ना त्या निमित्ताने या सगळ्या प्राचीन ग्रीक कवींच्या काव्यातून निराश, हताश मनोवृत्तीचा कण्हता सूर ऐकू येतो हे, त्यांची साहित्यदृष्टी समजून घेण्याच्या दृष्टीने, लक्षात ठेवणे आवश्यक आहे. हेसिऑडने म्हटले आहे, "आपल्यापेक्षा जे अधिक शक्तिमंत आहेत त्यांच्याशी झगडण्याची इच्छा करणे हे मूर्खपणाचे आहे. या झगड्यात आपला पराभव होणार आणि अपमानाचा डंख आपल्याला नेहमी डाचत राहणार"





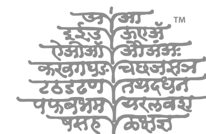
ग्रीक कवितेचे नवे वळण

होमर आणि हेसिऑड यांची कविता प्रदीर्घ आहे, खंडकाव्यस्वरूप आहे. ती बव्हंशी वस्तुनिष्ठ आहे. येथून पुढे ग्रीक कवितेचा कायापालट होऊ लागला. ती स्फुट होत चालली. वस्तुनिष्ठा तिने सांभाळली, पण आत्मलक्षित्वातली गोडी तिला आता आवडू लागली. ती एकदम स्फुट झाली नाही. प्रदीर्घ आणि स्फुट त्रोटक यांच्यामधली अवस्थाही तिने अनुभवली. या अवस्थेची द्योतक अशी एक कविता उपलब्ध आहे. 'हेरॅक्लिजची ढाल' हे तिचे नाव. कविता सुमारे इ. स. पू. ६०० मधली. ४८० ओळींची ही कविता एका अज्ञात कवीची. हेरॅक्लिज आणि सिकनूस नावाचा एक दुष्ट राक्षसी पुरुष यांच्यातल्या भीषण युद्धाची. हेरॅक्लिजच्या पराक्रमाची. मराठी परिभाषेप्रमाणे ही कविता नाही, हा पोवाडा आहे. मराठी माणसाला वाटते, पोवाडा ही महाराष्ट्राची, मराठा प्रतिभेची खास चूष आहे, हा खोटा आणि मूर्ख अहंकार आहे. जेथे पराक्रम आहे तेथे पोवाडा आहे. पराक्रम जगभर आहे; म्हणून पोवाडाही जगभर आहे. तसाच तो प्राचीन ग्रीसमध्येही गायिलेला आहे. वीरांच्या विक्रमशीलतेच्या गळयात समर्पक व स्फूर्तिदायक शब्दसुमनांची सुंदर माळ घालणे व त्यांचा गौरव करणे, हे काव्यकलेचे एक कार्य आहे; तिचे ते एक मान्य प्रयोजन आहे. या प्रयोजनाची जाणीव करून देण्याच्या दृष्टीने उपरोक्त कविता महत्वाची आहे.

वीरगौरवगीतात आत्मभाव आणि अन्यभाव हे दोन्ही धागे असतात. इ. स. पू. सातव्या शतकातल्या आर्किलोकसने अन्यभावाचा धागा तोडूनच टाकला. त्याच्या कवितेने वस्तुनिष्ठेचे वस्त्र झुगारून दिले. तिने कवीच्या व्यक्तिगत मनोविकारांचे काहीसे रानटी प्रदर्शन मांडले. आर्किलोकसचे एका मुलीवर प्रेम होते. मुलीच्या बापाला ते नामंजूर होते. आर्किलोकसने मुलीच्या बापावर आपल्या कवितेतून क्रूर हल्ला चढविला. त्याने स्वतःला कोल्हा कल्पिले आणि मुलीच्या बापाला गरुड बनविले. सुरवातीला गरुड आणि कोल्हा यात मैत्री होती. पुढे मैत्रीला कात्री लागली. गरुडाने कोल्ह्याची पिले खाल्ली. कोल्ह्याने गरुडाची सगळी पिले मटकावून टाकली. आर्किलोकसच्या या कवितेतील जहरी आक्रमकतेचा त्या मुलीवर, तिच्या बापावर व तिच्या बहिणीवर इतका भयंकर प्रतिकूल परिणाम झाला की त्या तिघांनाही तो आघात असह्य वाटला आणि त्यांनी स्वतःला गळफास लावून घेतला. सूडबुद्धीने डागळलेले आणि माणुसकीला विन्मुखलेले असे हे रांगडे आत्मपर काव्यलेखन आहे. आत्मपरतेचा पहिला आक्रमक उद्रेक, या दृष्टीने हे काव्यलेखन, काहीसे हीन अभिरुचीचे असले तरी, उल्लेखनीय आहे. इ. स. पू. ६३० मधल्या अमोरगोसच्या सेमोनाइडीज नामक कवीने आपल्या काव्यलेखनाचा उपहास-उपरोधाचे हत्यार म्हणून उपयोग केलेला आहे. स्त्री हे त्याच्या उपरोधाचे लक्ष्य आहे. स्त्री म्हणजे कोल्हा, स्त्री म्हणजे गाढव, स्त्री म्हणजे डुकर, स्त्री म्हणजे कधी शांत राहणारा तर कधी क्षुब्ध होणारा असा चंचल समुद्र आहे, अशी त्याने स्त्रीची मोठी सभ्य भलावण केलेली आहे. उपहास, उपरोध. विडंबन यांच्या मुळाशी दुसऱ्याच्या दुःखाला, वैगुण्याला, दोषाला आपल्या आनंदाचे भांडवल करण्याची अधम व निंद्य प्रवृत्ती दडलेली आहे. सज्जनांनी या प्रवृत्तीच्या आहारी जाऊ नये असे ज्ञानदेवांचे सांगणे आहे– "विरोधू वादुबळु : प्राणितापढाळु । उपहासु छळु । वर्मस्पर्शु ॥ आट्ठु वेंगु विंदाणु । आशा शंका प्रतारणु । हे संन्यासिले अवगुणु । जया वाचा ॥." या अधम, असंस्कृत प्रवृत्तीने इ. स. पू. ५५० च्या सुमारास होऊन गेलेला जो हिपोनॅक्स, त्याच्या ठिकाणी घृणास्पद कळस गाठलेला आहे. या बेढब व कुरूप माणसाची कविता ही पिसाळलेली कुत्रीच. तिच्या दातात उपहास-उपरोध-विडंबन यांचे विष भरपूर भरलेले. या दातांनी तिने घेतलेल्या चाव्यांचे व्रण त्यावेळच्या अनेक संभावितांच्या अंगांवर उमटलेले आहेत. असे सांगतात की याने जेव्हा आत्महनन केले तेव्हा सुसंस्कृत लोकांनी मनोमन संतोषाचे पेढे खाल्ले. पेढे खाण्यात चूक झाली; कारण पुढे ही उपहासप्रवृत्ती चांगलीच वाढून अरिस्टॉफेन्सच्या विनोदिकांच्या रूपाने तरारून बहरास आली.

सोलोन

एफेससमधला कॅलीनस, स्पार्टामधला टिरटॉअस आणि अथेन्समधला सोलोन यांची काव्याविषयक कामगिरी स्वतंत्र महत्वाची आहे. या तिघात सोलोन हे





नाव वंदनीय. हा ग्रीसमधला थोर ज्ञानी पुरुष. अथेन्समध्ये याने अनेक राजकीय सुधारणा घडवून आणल्या. या तिघाही कवींनी आपली लेखणी राष्ट्रसेवेसाठी झिजविली. राष्ट्ररक्षणासाठी धारातीर्थी आपले रक्त सांडावयाला तयार व्हा असा तेजस्वी आदेश त्यांनी आपल्या कवितेतून लोकांना दिलेला आहे. कविता लोकांजवळ गेलेली आहे. लोकांना वीरकर्माला प्रवृत्त करण्याकरिता सोलानने आपली एक कविता अथेन्सच्या बाजारपेठेत जाऊन दाखविलेली आहे. कविता आणि जनता यांचा संयोग जुळून आलेला आहे. कवी हा केवळ कवी राहिलेला नाही; तो लोकनायक आणि लोकोपदेशक झालेला आहे. लोकजागृती ही कवीची एक जबाबदारी आहे, हा या कवींच्या वर्तनातून निघणारा बोध आहे.

सांसारिक सुखाच्या अशाश्वतेच्या भयानक जाणिवेतून उत्पन्न झालेला नियतिवाद हा प्राचीन ग्रीकांच्या जीवनदृष्टीतला स्थायीभावच आहे. याची आणखी एक साक्ष सोलोनचे एक वक्तव्य. एकदा लिडियन राजा क्रोएसस आणि सोलोन यांची एकत्र गाठ पडली. वादसंवाद झाला. माझ्याजवळ केवढे वैभव आहे, केवढी संपत्ती आहे; मला सुखी मनुष्य म्हणता येणार नाही काय? – असा क्रोएससने सोलोनला प्रश्न विचारला. सोलोनने सावध आणि मार्मिक उत्तर दिले. तो म्हणाला–

" हे राजा, देवांनी आम्हां ग्रीक लोकांना नैसर्गिक गुणवत्तेच्या रूपाने जे दिलेले आहे ते फार बेताचे आहे, माफक आहे. त्यामुळे आमचे जे तत्त्वज्ञान आहे ते अमीरउमरावांचे किंवा राजांचे तत्त्वज्ञान नसून सर्वसामान्य माणसांचे तत्त्वज्ञान आहे. मनुष्य कोणत्याही परिस्थितीत असला तरी त्याच्यावर अनेक आपत्ती कोसळतात, याची आम्हांला नेहमी जाणीव असते; त्यामुळे आम्ही आज सुख भोगीत असलो तरी तेवढ्यामुळे आम्ही उन्मत्त होत नाही; किंवा कोणी एखादा मनुष्य सुखात दिसला तरी त्याचे हे सुख एकसारखे टिकून राहणार नाही हे माहित असल्यामुळे आम्ही त्याचा सुखाचा गौरव करीत नाही. भविष्यकाळ अजून यावयाचा आहे. ती अनिश्चिततेच्या अंधाराने भरलेला आहे. ईश्वरी सत्तेच्या मनात ज्याला सुखात ठेवावयाचे असेल तोच शेवटपर्यंत सुखात राहणार आहे. जो अजून आखाड्यातच आहे, कुस्ती खेळत आहे, त्याने कुस्ती जिंकली म्हणून जाहीर करणे व त्याची पाठ थोपटणे हे कितपत संयुक्तिक आहे? त्याचप्रमाणे, जो मनुष्य अजून आयुष्याची लढाई खेळतच आहे, दैवाचे आघात अजून सहन करीत आहे त्याच्या बाबतीत, हा मनुष्य किती सुखी असे म्हणणे आणि त्याला त्याबद्दल धन्यवाद देणे, हे कितपत योग्य आहे ! "

प्राचीन ग्रीकांची साहित्यदृष्टी ही त्यांच्या जीवनदृष्टीतून उत्पन्न झालेली आहे हे ध्यानात येण्याच्या दृष्टीने सोलोनचे हे जीवनभाष्य महत्वाचे आहे.

थिऑग्नीस

त्यावेळचे सगळे ग्रीक कवी हे सोलोनप्रमाणे ध्येयवादी होते असे म्हणता येत नाही. काही सुखवादी होते; काही व्यवहारवादी होते. इ. स. पू. ६३० मध्ये कोलोफोनमध्ये मिम्नेरमस नावाचा जो कवी होऊन गेला त्याने यौवनातील विलासांना आणि प्रेमचेष्टांना आपल्या जीवनाचे सारसर्वस्व मानलेले आहे. इ. स. पू. सहाव्या शतकातल्या मेगारामधल्या थिऑग्नीस नावाच्या कवीला व्यवहारवाद स्वीकारणे भाग पडले आहे. हा उमराव घराण्यातला. अधिकारपदावर बसलेला. उमरावांच्या शासनाला सुरुंग लागला. अमीर उमराव एका बाजूला आणि सामान्य दरिद्री जनतेचे प्रतिनिधित्व करणारे सुधारक आणि क्रांतिकारक दुसऱ्या बाजूला–असा हा संघर्ष पेटला. त्यात थिऑग्नीस होरपळून निघाला. त्याच्या कौटुंबिक जीवनातला उमरावी नखरा उध्वस्त झाला. अमीर उमराव यांचा वचक, यांचे वैभव यांचा अस्त होत चालला. थिऑग्नीस हा या अस्तास चाललेल्या वर्गातला. पराभूत पक्षातला. या पडत्या काळात त्याला थोर, उदात्त विचार सुचले नाहीत हे स्वाभाविकच झाले. सिर्नस हा त्याचा एक तरुण मित्र. त्याचे प्रेमपात्र. त्याने त्याला सरळ सरळ स्वार्थसाधक व्यवहारवादाचा उपदेश केलेला आहे. प्रसंग पाहून पगडी बदलावी, पैसा सतत जोडीत जावा, शत्रूचे तोंडदेखले गोडवे गावे आणि सर्वांशी नेहमी चोपडे बोलत जावे, हा त्याच्या उपदेशाचा भावार्थ आहे. हाही कवी निराशाग्रस्त आहे. आपला पक्ष सत्ताभ्रष्ट झाल्यामुळे तो निराश झालेला आहे. त्यामुळे, या दुष्ट जगात जन्मालाच न

येणे चांगले; आणि चुकून जन्माला आलो तर लागलीच मरून जाणे हे सर्वांत भले, असे उद्गार त्याने काढलेले आहेत. या ठिकाणी "परी जन्मती ते लाज। न सांडी जयाचे निज । संभाविता निस्तेज । न जिरे जेवी ॥" या ज्ञानदेवांच्या ओवीचा आठव होणे शक्य आहे. ज्ञानदेवांच्या वृत्तीत ऐहिकाबद्दल मूळचाच उबग आहे आणि अध्यात्माबद्दल अनन्य, जिवंत ओढ आहे, थिऑग्नीसच्या वृत्तीत अध्यात्माचे तेज उदयास आलेले नाही, ऐहिक गमावल्याबद्दलचा तडफडाट तेवढा आहे. ज्ञानदेवांचे लिहिणे हे ज्ञानी, आत्मज्ञानी माणसाचे लिहिणे आहे; थिऑग्निसचे लिहिणे हे त्रागा करणाऱ्या विकारवश माणसाने लिहिले आहे!

इ. स. पू. सातव्या शतकात ग्रीसमध्ये प्रसंगगीते रूढ झाली. प्रसंगगीत म्हणजे एखाद्या विशिष्ट प्रसंगाच्या अनुरोधाने, तो प्रसंग खुलून उठावा म्हणून रचलेले गीत. हे कधी मुलींनी मिळून म्हणावयाचे. नाचाच्या तालावर गायिले जायचे. ही गीते रचणारात अल्कमन आणि स्टेसीकोरस ही नावे महत्वाची. ईश्वरी सत्तेचा मानवी जीवनावर कसा प्रभाव पडत असतो हे या गीतातून दाखविलेले असावयाचे. ही गीते लोकांना ईश्वराचे स्मरण घडविणारी, ईश्वराजवळ नेणारी. बहुतेक प्राचीन ग्रीक कविता ही ईश्वराभिमुख स्वरूपाची आहे, ईश्वरी सत्तेला मानणारी आहे.

सॅफो

इ. स. पू. ६०० च्या सुमारास ग्रीक वाङ्मयात आत्मगत स्वरूपाच्या भावपूर्ण वीणागीतांची सृष्टी निर्माण झाली. हिच्या निर्मितीचे श्रेय लेस्बॉस बेटाचे रहिवासी असलेले– अल्काउस हा कवी आणि सॅफो ही कवयित्री यांना आहे. हे दोघेही अमीर उमरावांच्या पक्षांचे. या दोघांनीही राजकारणात उत्साहाने भाग घेतला. राज्यक्रांती झाली. यांचा पक्ष पराभूत झाला. दोघांनाही हद्दपारी भोगावी लागली. दोघांचीही भावगीते उत्कट आणि हृदयस्पर्शी आहेत. अल्काउसचा प्रीतिविषय वारुणी तर सॅफोचा प्रीतिविषय प्रीती. प्रीतीचा महिमा गाणारी एक मार्मिक कविता तिने लिहिलेली आहे. तिच्यातला आशय थोडासा विस्तारून पुढीलप्रमाणे मांडता येण्यासारखा आहे–

पृथ्वीच्या या जाड्याभरड्या
काळ्या कठोर
कृष्ण टपोर
पृष्ठ भागावर
सर्वांत विलोभनीय
आणि सर्वांत अभिरमणीय
अशी वस्तू कोणती आहे ?
कोणी म्हणतात–
अश्वदळ.
कोणी म्हणतात–
ताठ मानेने चालणाऱ्या सैनिकांचे
पायदळ.
कोणी म्हणतात–
खळवळलेल्या दर्याला
कापीत जाणारे
नौदळ.
माझी अनुभूती निराळी आहे-
पृथ्वीच्या या परडीत
एकच फूल सुंदर आहे–
अमर आहे-
ते फूल प्रीतीचे
कुणावरही, कशावरही
केलेल्या प्रीतीचे
निरपेक्ष प्रीतीचे.

–प्रीती ही कवितादेवीचो शाश्वत रती आहे. सॅफोने आपल्या कवितांतून प्रीतीला अमर केलेले आहे. प्रीतीची तीव्रता तिने अनुभविलेली आहे. तिची चरित्ररेखा ही प्रीतीची जिवंत कविताच आहे. आपल्या कवितालेखनामागे ईश्वरी प्रेरणा आहे, ते ईश्वरी कृपेचे फळ आहे अशी तिची निस्सीम श्रद्धा आहे.

इतक्या प्राचीन ग्रीक वाङ्मयात प्रयोजनांची, प्रेरणांची, प्रवृत्तींची किती विविधता आढळून येते हे पाहण्यासारखे आहे. अल्काउस आणि सॅफो यांची प्रतिभा ही स्वातंत्र्याच्या वातावरणात फुललेली आहे तर इबिकस आणि अॅनॅक्रिऑन यांच्या प्रतिभेने राजाश्रय स्वीकारलेला आहे.

सायमोनीडीज

इ. स. पू. ४६९ मध्ये कालवश झालेला सायमोनीडीज हा आणखी एक ख्यातनाम ग्रीक कवी. काव्य





म्हणजे बोलके चित्र आणि चित्र म्हणजे मूक काव्य, या अर्थाचे त्याचे एक वचन विशेष प्रसिद्ध आहे. लढाईत मरण पावलेल्या वीरांच्या समाधींवर सुंदर व समर्पक असे कवितावद्ध मृत्युलेख लिहून देण्याच्या कामात हा कवी वाकबगार समजला जात होता. या समाधिकाव्याच्या बाबतीत, आधी द्रव्य, मग काव्य असा त्याचा व्यवहारी खाक्या असे. त्यांचा युक्तिवाद सरळ असे. कवीलाही पोट आहे आणि आजपर्यंत कोणत्या कवीचे पोट आपल्या कविता खाऊन कधी भरले आहे ?

पिंडार

सायमोडीनीजचा समकालीन असलेला पिंडार हा आणखी एक नामवंत ग्रीक कवी. हा अमीर उमरावांत वावरणारा पण सामान्य जनतेला तुच्छ लेखणारा. कोरीना नावाच्या कवयित्रीबरोबर याने काव्यलेखनाचा अभ्यास केलेला. काव्यगायनाच्या स्पर्धेत याने कोरीनाबरोबर पाचदा भाग घेतला; पण पाचही वेळा तो पडला. कोरीना मोहक होती आणि परीक्षक पुरुष होते. पिंडारला प्रसिद्धी मात्र उदंड मिळाली. त्याच्या भक्तांनी त्याच्यासंबंधी अशी एक आख्यायिका प्रसृत केली होती की तो तरुण असताना एकदा मधमाशांचा समूह त्याच्या जिभेवर बसला, त्यानी तेथे मध ठेवला आणि त्यामुळे त्याची कविता इतकी गोड झाली ! अमीर उमराव खेळ खेळायचे; त्यांत जो जिंकेल त्याचा गौरव करणारी कविता पिंडारने लिहावयाची आणि त्याबद्दल त्याला भरपूर द्रव्यप्राप्ती व्हावयाची. त्याची काव्यदृष्टी इतर श्रेष्ठ ग्रीक कवींप्रमाणेच होती. ती ही की काव्यलेखन हा ईश्वरी कृपाप्रसाद आहे. अर्थात् नुसत्या प्रसादाने भागत नाही; त्या प्रसादाचे यथोचित रचनेत रूपांतर करावयाला परिश्रमाची आणि परिष्करणाची आवश्यकता आहेच. ईश्वरदत्त प्रतिभा आणि रचनासाक्षेप या ज्या काव्यरचनेला कारणीभूत होणाऱ्या दोन शक्ती, त्यांत पिंडार पहिलीला श्रेष्ठ समजत असे आणि दुसरी नुसती निरुपयोगी आहे असे म्हणत असे, असे अभ्यासकांचे मत आहे; आणि ते योग्यही आहे. ईश्वरी सत्तेवर पिंडारची विलक्षण श्रद्धा आहे; ती कृपा नसेल तर सगळा अंधार आहे. त्याने रचलेल्या प्रसंगगीतांतून लोकमनात ईश्वरभक्ती उत्पन्न करण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. होमर आणि हेसिऑड यांनाही ईश्वरी सत्ता मान्य होती; पण त्यांनी अनेक देवतांना मानवाप्रमाणे विकारवश दाखविलेले आहे. देवतांचे असे विकृत चित्रण करण्याची प्रवृत्ती पिंडारला सर्वस्वी अमान्य आहे. देवतांचे वर्णन करताना त्याची प्रतिभा ही उत्साहमूर्ती होऊन जाई आणि तिचे संयमाचे भान हारपून जाई. प्रतिभाविलासात संयम असावा. संयमाने काव्यशोभा दुणावते, उणावत नाही. त्यामुळेच कोरीनाने त्याच्याबद्दल एकदा अशी तक्रार केली होती की " बी पेरताना ते मूठभर घेऊन पेरावयाचे असते; हा एकदम पोते भरून बी ओतून देतो. " चांगल्या कामासाठीच ओततो आहे ना ? हीन वासनांना उत्तेजन देण्यासाठी तर त्याची लेखणी उधळलेली नाही ना ? मग त्याचा संयमाभाव क्षम्य आहे. काव्याच्या कार्याबद्दलचे त्याचे विचार उदात्त आहेत. आपल्या पिढीत जी थोर कृत्ये होतात, जी वीर कर्मे केली जातात, त्यांचे पुढील पिढ्यांना गौरवपूर्वक स्मरण करून देणे हे, त्यांच्या मते, कवीचे कार्य आहे. ती वीर कर्मे, ती थोर कृत्ये, ती कर्मे कृत्ये करणारे थोर वीर हे काव्यामुळे, कवीमुळे अमर होतात. आपण याला अशी पुस्ती जोडू या की देशातील संस्मरणीय व्यक्तींना आणि कृतींना अमर करणारा कवीही अमर होतो. पिंडार कवी म्हणून अमर आहे. थेबीज हे पिंडारचे गाव. अलेक्झांडरच्या वेळी हे गाव त्याच्याविरुद्ध उठले. हे सबंध गाव उध्वस्त करून टाका असा अलेक्झांडरने हुकूम सोडला; पण या गावातील ज्या घरात पिंडार राहात होता त्या घराला हात लावू नका असा त्याने आदेश दिला !

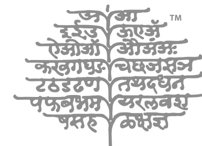
शोकनाट्य

महाकाव्य, वीणाकाव्य आणि शोकनाट्य असा प्राधान्याने प्राचीन ग्रीक वाङ्मयाचा वाङ्मयप्रकारानुरोधाने अनुक्रम आहे. यातल्या पहिल्या दोन वाङ्मयप्रकारांप्रमाणे शोकनाट्याचीही प्रभा, अडीच हजार वर्षे उलटून गेलेली असली तरी दीप्तिमान स्वरूपात आजतागायत कायम आहे. साक्रेटिस, प्लेटो आणि अरिस्टॉटल ही त्रिमूर्ती जगाच्या तत्वज्ञानाच्या इतिहासात अजरामर ठरलेली आहे; तेच भाग्य जगातल्या वाङ्मयाच्या इतिहासात इ. स. पू. पाचव्या शतकात होऊन गेलेल्या एस्किलिस, साफोक्लीज आणि





युरीपिडीज या ग्रीक नाटककारांना प्राप्त झालेले आहे. एस्चिलिसच्या शोकान्तिकातून परंपरावाद विरुद्ध सुधारणावाद हा संघर्ष तर आहेच; शिवाय व्यक्ती विरुद्ध नियती हा व्यापक संघर्षही त्यात रंगविलेला आहे. सोफोक्लीजच्या शोकान्तिकांतूनही याच व्यापक संघर्षाची पाऊले उमटलेली आहेत. परंपराविरुद्ध सुधारणा हा संघर्ष युरीपिडिजच्या शोकांतिकांतूनही मांडलेला आहे, पण येथे बाजू उलटलेली आहे. एस्चिलिस हा परंपरेचा पक्षपाती आहे तर युरीपिडिज हा सुधारणांचा साहाय्यकर्ता आहे. जीवनाला विशिष्ट वळण लावण्याची, जीवनाचे नियमन करणाऱ्या मूलगामी प्रमेयांचा नाट्यपूर्ण साक्षात्कार घडविण्याची जिवंत तळमळ या तिघाही श्रेष्ठ नाटककारांच्या कृतींतून व्यक्त झालेली आहे. कलेकरिता कला, नाट्याकरिता नाट्य या बाष्कळ, निरर्थक, बेजबाबदार मताच्या मोहापासून ते सर्वथैव अलिप्त राहिलेले आहेत. शोकान्तिकेला उत्कर्षाच्या शिखरावर नेऊन पोहोचविण्याचे कार्य या तिघा नाटककारांनी केले हे खरे आहे; पण तिच्या मूळ प्रवर्तनाचे श्रेय इकारिया येथील थेस्पिस या कोरसगायकाचे आहे. डायोनिसस या देवतेच्या उत्सवप्रसंगी स्त्रीपुरुष गाणी म्हणत. या गाण्यांना नृत्याची आणि संगीताची साथ असे. गाण्यात कथा गुंफलेली असे. एके प्रसंगी या गायकांचे आणि नर्तकांचे नेतृत्व करणारा जो थेस्पिस, त्याला एक कल्पना सुचली. गाण्याच्या कथेतले एक पात्र तो स्वतः बनला. गाणी म्हणणाऱ्या समूहापासून तो वेगळा झाला. त्या पात्राची वेगळी भूमिका त्याने रंगविली. अनेक पात्रांच्या भूमिका त्याने अशा रीतीने वठविल्या. त्यात त्याने संघर्ष ओतला. अशा रीतीने देवतेपुढे म्हटल्या जाणाऱ्या कोरसगीतातून शोकांतिकेचा जन्म झाला. दुसऱ्या पात्राच्या भूमिकेत प्रवेश करून ती रंगविण्याच्या प्रयोगातून अनुकृतीचा सिद्धांत साकार झाला. होमरच्या परंपरेतल्या एका गायकाने अपोलो, लेटो आणि आर्टेमिस या देवतांना उद्देशून रचलेल्या गीतात अनुकृती या संज्ञेचा पहिला स्पष्ट वापर केलेला आहे. गाणे म्हणणाऱ्या मुली दुसऱ्यांच्या भाषणांचे अनुकरण करतात असे त्या गीतात वर्णन केलेले आहे. ते अनुकरण नसते, ती नवनिर्मिती असते. आरिस्टॉटलच्या कितीतरी आधी ही अनुकृतीच्या सिद्धान्ताची जाणीव प्रकट झालेली आहे.





डॉ. श्री. रं. कुलकर्णी

‘विवेकसिंधू’तील प्रधान प्रतिपाद्य: राजयोग

मराठी भाषेचे आद्य कवी मुकुंदराज यांच्या संबंधी गेल्या ६०–७० वर्षात बरीच चर्चा झाली आहे. अनेक दिवंगत आणि विद्यमान विद्वानांनी या चर्चेत भाग घेतला आहे. वेळोवेळी झालेल्या या चर्चांचा साकल्याने अभ्यास केला असता असे दिसून येते की, मुकुंदराजांचे स्थळ आणि काळ यांवरच या चर्चा केंद्रित झाल्या आहेत. काही अपवाद वगळले तर मुकुंदराजांचे ग्रंथ आणि या ग्रंथांतून आलेले विषय या विषयांवर फारशी चर्चा झालेली दिसून येत नाही. त्यामुळे या आद्य कवींच्या ग्रंथांचा अभ्यास बराचसा उपेक्षित असाच राहिला आहे. मुकुंदराजांच्या नावावर असलेले अनेक ग्रंथ विवाद्य असले तरी त्यांचा “विवेकसिंधु” हा ग्रंथ मात्र वादातीत आहे. परंतु, या ग्रंथाचा अभ्यास देखील दुर्लक्षिलेला दिसून येतो.

विद्वानांनी आणि वृत्तपत्रांनी प्रशंसिलेली कै. कृ. पां. कुलकर्णी संपादित ‘विवेकसिंधूची’ आवृत्ती देखील यास अपवाद ठरत नाही. या आवृत्तीस जोडलेल्या ८७ पृष्ठांच्या प्रदीर्घ प्रस्तावनेत प्रतिपाद्य विषयाच्या विवेचनाच्या वाट्यास अवघी ५–६ च पृष्ठे आली आहेत. आणि या पाच-सहा पृष्ठांत देखील चुकीचे निष्कर्ष मांडण्याच्या बाबतीत संपादकांनी अगदी विक्रमच केला आहे. हे निष्कर्ष वाचत असताना लेखकाने भारतीय तत्त्वज्ञानाची तोंडओळख तरी करून घेतली होती किंवा नाही याची शंका येऊ लागते.[1] संपादकाची

---

१. नमुन्यादाखल काही विधाने देतो :

(१) “विवेकसिंधूमध्ये प्रतिपादिलेले तत्त्वज्ञानही त्याच्या प्राचीनत्वाचे व मराठीतील आद्यत्वाचे द्योतक आहे. ही शंकरोक्तिवरि मुकुंदराजांची मराठी वैलरी आहे. यात अद्वैत सिद्धांत प्रस्थापित केला आहे.” (प्रस्ता. पृ. ८१) अद्वैत वेदांत प्रतिपादल्यामुळे किंवा शांकर वेदांत सांगितल्यामुळे मुकंदराज पुरातन कसे ठरतात अथवा त्यांची मराठीतील कृती आद्यतन कशी ठरते हे समजत नाही. महानुभावीय लेखक वगळले तर सर्वच प्राचीन मराठी कवींनी अद्वैत वेदांतच स्वीकारला आहे असे दिसून येते. शंकराचार्यांच्या ग्रंथांवर लिहिणारा निरंजन माधव हा कवी पेशवेकालातही आढळतो. अशा परिस्थितीत शांकर वेदांत हा मुकुंदराजांना आद्यतन ठरविण्यास कसा उपयोगी पडू शकतो हे लक्षात येत नाही.

(२) विवेकसिंधूतील हरिहरभक्तीवरून काढलेला निष्कर्ष देखील असाच गोंधळात टाकणारा आहे. “यावरून अनुमान निघते की शैव व वैष्णव हे पंथ निर्माण होण्यापूर्वी आणि त्या प्रत्येकाला स्वतंत्र विशिष्टत्व प्राप्त होण्यापूर्वी मुकुंदराज होऊन गेले असले पाहिजेत.” (पृ. ८४) इ. स. च्या दुसऱ्या शतकापासून वैष्णव पंथाची परंपरा आढळून येते. शैव पंथ तर त्याही पूर्वीचा. मग मुकुंदराजांचा काल कोणता? तसेच हरिहरांचे ऐक्य आणि त्यांच्या भक्तीस मिळालेली मान्यता यांचाच विचार करावयाचा झाल्यास ही भक्ती महाभारताच्या वनपर्वात पुरस्कारिलेली आढळते. त्याचप्रमाणे निवृत्तिनाथादि वारकरी संतांनी देखील तिचा पुरस्कार केला आहे. मग, मुकुंदराज महाभारतकालीन की ज्ञानेश्वरसमकालीन?

(३) दक्षिणेतील नायनार आणि आलवार हे दोन्ही शैव पंथ होते अशी नवी माहिती या प्रस्तावनेत मिळते. आलवार हे कडवे विष्णुभक्त होते हे भारतीय साहित्याच्या व तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासकांस सांगण्याचे कारण नाही.

(४) आणखी एक विनोद : अद्वैत सिद्धांत आणि शिवोपासना त्यांनी शंकराचार्यापासून घेतल्या आणि सगुणोपासना आणि हरिभक्ती ह्या त्यांनी रामानुजाचार्यापासून घेतल्या.” ‘माधुकरी’ वृत्ती गुणग्रहणाच्या दृष्टीने स्पृहणीय असली तरी तत्त्वज्ञानाच्या क्षेत्रात मात्र ते दारिद्र्याचे प्रतीक ठरते. सगुणोपासना भारतात रामानुजाचार्यांच्याही पूर्वीपासून प्रचलित होती. त्यासाठी मुकुंदराजांना रामानुजाचार्यांस शरण जाण्याचे कारण नव्हते.





तत्त्वज्ञानविषयक तयारी अगदीच बेताची असल्याचा परिणाम पाठनिश्चितीवर झाला आहे. सुमारे शंभर हस्तलिखितांच्या साहाय्याने सिद्ध केलेल्या या संहितेत अनेक सदोष पाठ उतरले आहेत.[१] या सदोष पाठांमुळे मराठी भाषेच्या आद्य काव्यग्रंथाची अक्षरशः परवड झाली आहे.

भाषाशास्त्र आणि व्युत्पत्तिशास्त्र या दोन्ही शास्त्रात लौकिक संपादन केलेल्या या संपादकांनी काही शब्दांचे अर्थ चुकीचे देऊन एकंदर प्रकरणावर कळसच चढविला आहे. ' विवेकसिंधूच्या ' प्रतिपादनाची समग्र इमारत ज्या शब्दावर अवलंबून आहे त्याच शब्दाचा नेमका चुकीचा अर्थ कै. कृ. पां. कुळकर्णी यांनी दिला आहे. इतर किरकोळ शब्दार्थाचा विचार न करता या एकाच अर्थाचा विचार या लेखात करण्याचे योजिले आहे. कारण, हाच शब्द हे ' विवेकसिंधूचे ' प्रधान प्रतिपाद्य आहे हे पुढील विवेचनावरून सहज सिद्ध होण्यासारखे आहे. कै. कुळकर्णी संपादित विवेकसिंधूच्या आवृत्तीच्या शेवटी जोडण्यात आलेल्या शब्दसूचीत पृ. ४२७ वर राजयोग या शब्दाचा ब्रह्मज्ञान असा अर्थ देण्यात आलेला आहे. पृ. ६८ वर या अर्थाने तो शब्द आल्याची नोंद या सूचीत आढळते. या पृष्ठावर पुढील ओवी आली आहे :

आता असो हा प्रसंगु : तुज निरोपिला राजयोगु
हा स्मरे तो चांगु : बहुतांमाजी ... २-९१ पृ. ६८.

—मागचा पुढचा संदर्भ लक्षात घेता या ओवीत आलेल्या राजयोग या शब्दाचा ब्रह्मज्ञान हा अर्थ संभवत नाही. ' विवेकसिंधूत ' हा शब्द या ओवीपूर्वी आणि नंतरही चार ठिकाणी आला आहे. (पृ. ३७, ५४, २९६ व ३९८) यांपैकी एकाही स्थळी तो ब्रह्मज्ञान या अर्थाने आला नाही. ओव्यांचे अर्थ देताना सर्वच स्थळी संपादकांनी राजयोग हा मूळ शब्दच कायम ठेवला आहे. सूचीत मात्र ब्रह्मज्ञान असा अर्थ दिला असून तो फक्त वर दिलेल्या ओवीतच अभिप्रेत आहे असे त्यांचे मत दिसते. आणखी एका ठिकाणी राजयोग हा शब्द वस्तुतः यावयास पाहिजे होता. परंतु त्या ठिकाणी संपादकांनी राजयोग हा योग्य पाठ वगळून ज्ञानयोग हा पाठ स्वीकारला आहे.

समग्र ग्रंथात राजयोगाचे लक्षण आणि विवरण इतके विस्ताराने आले आहे की या शब्दाचा अर्थ देताना कोणत्याच संभ्रमात पडण्याचे कारण नव्हते. किंबहुना, मी तर असे म्हणेन की, ग्रंथाचा उपक्रम आणि उपसंहार जरी लक्षात घेतला असता तरी राजयोगाच्या प्रतिपादनार्थच कवीने ग्रंथरचना केली हे सहज लक्षात भरले असते. ' विवेकसिंधूच्या ' एकूण सतरा प्रकरणांचा ओघ राजयोगाची प्राप्ती कशा प्रकारे होऊ शकेल याच दिशेने वहात असलेला दिसून येईल.[२] आणखी एक गोष्ट या संदर्भात लक्षात ठेवली पाहिजे. मुकुंदराजांनी स्वतःचा उल्लेख 'मुकुंदराज,' 'योगीराज' असा अनेक ठिकाणी केलेला असला तरी पृ. २०५, ३५९ व ४०२ या तीन ठिकाणी स्वतःचा उल्लेख ते अनुक्रमे ' श्रीमुकुंद राजयोगी,' ' मुनिराज मुकुंद राजयोगी ' आणि ' म्हणे राजयोगी प्रसिद्ध मुकुंदराजु ' असा करतात. त्या त्या प्रकरणांतील प्रतिपाद्य विषयाच्या दृष्टीने हे तिन्ही उल्लेख अत्यंत अर्थपूर्ण आहेत.

या उल्लेखांचा अर्थ विशद करण्यापूर्वी मुकुंदराजांना अभिप्रेत असलेल्या राजयोगाचे स्पष्टीकरण आवश्यक वाटते. " विवेकसिंधूच्या " १७ प्रकरणातील विषयांची वरवर पाहणी केली असता कोणत्याही प्रकरणात राज-

---

१. या संबंधी सविस्तर आणि साधार विवेचन प्रस्तुत लेखकाच्या एका लेखात करण्यात आले आहे : " विवेकसिंधूची संहिता, " मराठी स्वाध्यायसंशोधनपत्रिका, उस्मानिया विद्यापीठ, हैदराबाद, अंक १, १९६६. ' नवभारत ' मासिकाच्या जुलै १९६८ च्या अंकात प्रसिद्ध झालेल्या माझ्या लेखात काही उदाहरणे आली आहेत. ' पाठचिकित्सा : शास्त्र आणि व्यवहार '.

२. संपादित आवृत्तीत विवेकसिंधूची १८ प्रकरणे देण्यात आली असली तरी प्रकरण १७ अ आणि १७ ब ही दोन्ही प्रक्षिप्त मानली पाहिजेत. कै. कृ. पां. कुळकर्णी यांनी देखील १७ व्या प्रकरणाविषयी संशय व्यक्त केला आहे. परंतु, ग्रंथपूर्तीच्या दृष्टीने त्यांनी या प्रकरणाचा समावेश संपादित आवृत्तीत केला आहे. प्रकरण १७ अ हे अद्वैतास विरोधी असून महानुभावीय तत्वज्ञानाचा सरळ सरळ तो अनुवाद आहे. १७ ब अद्वैतास विरोधी नसले तरी संदर्भाच्या दृष्टीने आगंतुक वाटते.

योग हा विषय मांडलेला आहे असे आढळत नाही. ' तत्त्वमसि ' या महावाक्याचे विवरण हाच या ग्रंथाचा विषय दिसतो. या महावाक्यात असलेल्या तीन पदांचे विवरण करीत असताना ग्रंथकर्त्याने सृष्टीची उत्पत्ती आणि पिण्डब्रह्मांडातील तत्त्वसंख्येचा विचार केला आहे. ' तत् ' आणि ' त्वम् ' या पदाचा वाच्यार्थ टाकून ' असि ' या पदाने ज्या परब्रह्माचा बोध होतो त्याच्याशी सुसंगत असा प्रारंभीच्या दोन पदाचा अर्थ जहदजह-लक्षणेने लावावा म्हणजे अखंड अद्वैताचा बोध होतो असा या विवेचनाचा तात्पर्यार्थ आहे.

तत्पद ईश्वर ब्रह्मासी : त्वंपद जीवब्रह्मासी
असिपदें जीवेश्वरासी : ऐक्य अकृत्रिम जें. १४-४१.

–अद्वैतांचे हे बुद्धिगम्य स्वरूप प्रत्यक्षावगम्य करण्यासाठी एक तर खडतर साधना आवश्यक असते अथवा सद्गुरूची कृपा. योगीराज गुरुप्रसादाने या अद्वैताची प्रतीती घेत असतात :

हें महावाक्याचें रहस्य : जीवेश्वराचें जें सामरस्य
जेणें उपजे विरस : संसारसुखासी
हा शिवशक्तीचा समयोगु : हाचि बोलजे राजयोगु
जेणें फिटे भवरोगु : हेळामात्रें
हेचि निर्विकल्प समाधी : जे भवरोगिया दिव्यौषधी
येणेचि तुटे व्याधी : विषयेसुखाची . . २-४३ ते ४५..

–याच दुसऱ्या प्रकरणात. ' गुरूच्या कृपेमुळे अज्ञानाचे निराकरण होते व तेथे परब्रह्म प्रकाशे : अनायासे असे सांगून अनुभवाच्या चार भूमिका सांगितल्या आहेत: विक्षेपा, गतायाता, संश्लष्टता आणि सुलीनता. जीव-ब्रह्मैक्याच्या मार्गावरील या उत्तरोत्तर विकसित पायऱ्या असून सुलीनता ही अंतिम पक्वदशा आहे. या अवस्थेत :

ना तीं इंद्रियें ना तो विखो : तेथ कव्हणें काये देखो
चित्त मुरे मग ओळखो : कव्हण कव्हणातें ... २–८९

–या अवस्थेसच राजयोग ही संज्ञा देण्यात आली आहे:

आतां असो हा प्रसंगु : तुज निरोपिला राजयोगु :
हा स्पेर तो चांगु : बहुतां माजी. २–९१.

–शेवटच्या प्रकरणात आपले गुरु रघुनाथ यांना झालेल्या बोधाचे वर्णन करताना मुकुंदराज सांगतात :

मग समाधी विसर्जिली : तुरयावस्था प्रगटली
जियेचेनि सकल सृष्टि देखीली : शिवात्मक हे
वर्णाश्रमाचा पांगु : न करी राम निःसंगु
अखंड फळला राजयोगु : म्हणौनिया...
१८-१०५ व १०६.

वरील सर्व उल्लेखांवरून अखंड अद्वैतप्रतीती म्हणजेच राजयोग हे ' विवेकसिंधूकाराचे ' मत असल्याचे निदर्शनास येईल. म्हणूनच ब्रह्मज्ञान हा राजयोग या शब्दाचा अर्थ एकंदरीत प्रतिपादनाच्या संदर्भाशी अत्यंत विसंगत वाटतो.

' विवेकसिंधूतील ' गुरुशिष्यसंवादात या अखंड अद्वैतप्रतीतीस म्हणजेच राजयोगास अत्यंत महत्त्वाचे स्थान मिळाले आहे. देह आणि विश्व हे दोन्ही जड असून त्यांचा द्रष्टा हा त्याहून निराळा आहे. प्रत्यक् देहात वास करणाऱ्या ' मी'चे म्हणजेच जिवाचे शिवाशी असलेले सहज ऐक्य अज्ञानामुळे विक्षेप पावते. सहज-सिद्ध ऐक्याच्या आड येणाऱ्या अज्ञानाचे निराकरण करण्यासाठी पांचभौतिक देहाचे आणि पंचभूतात्मक सृष्टीचे वास्तव रूप समजून घेणे आवश्यक असते. या ज्ञानाने एकीकडे जड सृष्टि आणि देह यांच्याशी असलेले चैतन्याचे नाते एकात्मतेचे नाही हे प्रत्ययास येते व दुसरीकडे देहाच्या आवरणात नांदणाऱ्या चैतन्याचा आणि परब्रह्माचा अद्वैतसंबंध असतो याचा बोध होतो. ही एकात्मता बुद्धीने जाणणे फारसे अवघड नसले तरी ती वृत्तीत मुरणे केवळ तपःसाध्य असते. ज्याच्या वृत्ती या एकात्मतेत मुरलेल्या असतात तोच राजयोगी अथवा जीवन्मुक्त :

जें सकळहि ब्रह्म जालें : तेया वेगळे कायि उरलें
येकांतु सेवणें लागलें : हे आथीचिना
जेथ जेथ मन जाईल : तेथ तेथ तेयासी ब्रह्म स्फुरैल
तरी समाधी लावावी नलगैल : तेयासी वेगळीचि
आइके इयाचि प्रतीती : जनकाचेया सहजस्थिति :
नाना संभ्रमीं परब्रह्मस्थिति : डंडाळीचिना . . . .
१६–६५ ते ६७.

–जीवनाच्या सर्व अवस्थांचा अनुभव अगदी सामान्य माणसांप्रमाणेच घेत असतानाही ज्यांची अद्वैतप्रतीती ढळत नाही तो राजयोगी. हा राजयोग सद्गुरूच्या कृपेने प्राप्त होतो. कारण, त्याच्या रूपाने मूर्तिमंत राज-योगच नांदत असतो :





करिती सत्कर्म कोडे : परि स्वरूपस्थिति न मोडे
जेया स्वरूपानंद ओसंडे : सर्वेंद्रियद्वारें
विधिनिषेधाते करिती : परि विधिनिषेधें न लिंपती
असुळविसुळ नव्हती : ब्रह्मसंवित्ति स्फुरे म्हणौनिया
त्यजित असता नाही त्यागु : भोगित असता
नाही भोगु
नवल हा " राजयोगु "[1] : जेथ नांदतु असे...
१–४४ ते ४६.

इंद्रियादिकांचे व्यापार चालत असताना ज्याची ब्रह्मसंवित्ती ढळत नाही अशा प्राप्त पुरुषाचे वर्णन ज्या ज्या प्रकरणात आले आहे त्या त्या प्रकरणाच्या उपसंहारात मुकुंदराजांनी स्वतःसाठी राजयोगी हे विशेषण योजले आहे हे या संदर्भात अर्थपूर्ण वाटते. ७ व्या प्रकरणात सर्व ब्रह्म विवरिले आहे, ' इंगळासि वोळंबा ' लागावा त्याप्रमाणे आत्म्याला अज्ञान आवृत्त करीत असते. ते एकदा झटकले म्हणजे जे उरते ते ' ब्रह्मचि तूं ' असा शास्त्रादिकांचा आधार देऊन उपदेश केल्यावर " जीवातें ब्रह्म करावें। तादात्म्यबोधें " अशी शिष्य विनवणी करतो. या प्रकरणाच्या उपसंहारात स्वतःकडे राजयोगी हे विशेषण मुकुंदराज घेतात. ७–१४५. सोळाव्या प्रकरणात जीवन्मुक्ताचे वर्णन असून याच अवस्थेचा प्रत्यय शिष्यास येतो हे सांगितल्यावर प्रकरणाचा उपसंहार करताना–

ऐसा गुरुशिष्य संवादु : मियां निरूपिला विनोदु
म्हणे मुनिराज मुकुंदु : राजयोगी... १६–१२१.

–अगदी शेवटच्या प्रकरणात देखील राजयोगी हेच विशेषण मुकुंदराजांनी स्वतःसाठी योजले आहे... १८–१३७.

तात्पर्य, आदर्श अवस्था, आदर्श गुरु आणि आदर्श वक्ता या सर्वांशी राजयोगाचा संबंध असल्याचे ' विवेकसिंधू ' सांगतो. प्रपंचाचा उपसंहार होऊन केवळ ब्रह्म उरते ते अद्वैत मत. (१६–५८.) सकळहि ब्रह्म प्रकाशे ते महा अद्वैत. (१६–५९.) सर्वच प्रपंचजात पूर्णबोधास ब्रह्मरूप होते. (१६–७५). अशा योगीश्वराच्या इंद्रियांचा व्यापार ब्रह्मरूप असतो. (१७–७८). सर्व व्यवहार करीत असतानाही अद्वैतप्रतीती पासून न ढळणाऱ्या राजा जनकासारखी राजयोग्यांची स्थिती असते. मोक्षप्राप्तीसाठी होणाऱ्या सर्व प्रयत्नांची परिसमाप्ती राजयोगात झाली पाहिजे असे थोडक्यात ' विवेकसिंधूचे ' प्रतिपादन सांगता येण्यासारखे आहे.

' विवेकसिंधूच्या ' प्रतिपादनाचा हा निष्कर्ष स्वीकारताना एक शंका उपस्थित होण्याचा संभव आहे : राजयोग हा शब्द कधी कधी ध्यानयोग अथवा हठयोग या शब्दाचा समानार्थक म्हणून योजला जातो. ज्ञानेश्वरांनी सहाव्या अध्यायात ध्यानयोगाचे वर्णन करताना राजयोग हा शब्द योजला नसला तरी अठराव्या अध्यायातील ५२ व्या श्लोकात आलेल्या ' ध्यानयोगपरः ' या पदाचे विवरण करताना कुंडलिनी जागवून ' मनपवनाचा खीच ' करणाऱ्या योग्याचे ' राजयोगतुरंगी आरूढला " असे वर्णन केले आहे.[2] मुकुंदराजांचा राजयोग ध्यानयोगाशी समानार्थक तर नसेल ना अशी शंका येणे स्वाभाविक ठरेल. त्यातून मुकुंदराज हे नाथपंथी होते. नाथपंथाचा आणि हठयोगाचा निकट संबंध सर्वविश्रुत असाच आहे. शिवाय, सद्गुरूचा आणि स्वतःचाही उल्लेख ते योगीराज असा करतात. त्यामुळे ही शंका बळकट होते.

या संदर्भात विवेकसिंधूच्या शेवटच्या प्रकरणातील ही ओवी ध्यानात घेण्यासारखी आहे :

न पडे वेदशास्त्राचा पांगु :
अभ्यासावा नलगे अष्टांग योगु
जरी पाविजे राजयोगु :
श्रीगुरुप्रसादें ... १८–११७.

–सद्गुरूच्या कृपाप्रसादाने राजयोग प्राप्त झाला तर अष्टांगयोगाचा अभ्यास करण्याची आवश्यकता नाही असा या ओवीचा अर्थ निघतो. मुकुंदराजांना अभिप्रेत असलेला राजयोग हा अष्टांग योगापेक्षा निराळा आहे असे अनुमान या ओवीवरून काढण्यास हरकत नसावी.

१. श्री. कृ. पां. कुळकर्णी यांनी या ठिकाणी ' ज्ञानयोगु' असा पाठ घेतला आहे. हा तीन हस्तलिखितात असला तरी दोन हस्तलिखितात ' राजयोगु ' असाही पाठ आहे. तोच संदर्भात योग्य वाटतो म्हणून वरील ओवीत तो पाठ दिला आहे.

२. ज्ञानेश्वरी, राजवाडेप्रत, १८–१०२५ ते १०४१.

या अनुमानास बळकटी मिळते आठव्या प्रकरणातील अष्टांगयोगासंबंधीच्या विधानाने. देहामध्ये एकाच स्थानावर लक्ष केंद्रित करणारे ते काहीच नेणती : खंडज्ञानीये (८–४६). षट्चक्रांचा भेद करणारे, मनपवनाचा ग्रास करणारे परमतत्त्व जाणू शकत नाहीत (८–५८). इतकेच नव्हे तर देहाच्या द्वारे होणारे सर्वच ज्ञान हे खंडज्ञान होय असा निर्वाळा या प्रकरणात मुकुंदराजांनी दिला आहे. राजयोग आणि अष्टांगयोग मुकुंदराज एकाच अर्थाने वापरत नाहीत हे वरील आधारावरून स्पष्ट होईलच.

'हठयोगप्रदीपिका' या योगशास्त्रावरील प्रमाण ग्रंथात देखील राजयोग हे हठयोगाचे साध्य मानले आहे. या ग्रंथातील प्रथमोपदेशातील दुसऱ्याच श्लोकात हा सिद्धांत कथन केला आहे : " केवलं राजयोगाय हठविद्योपदिश्यते . . २ " . . " हठविद्याया राजयोग एव मुख्यं फलम् ... राजयोगद्वारा कैवल्यं चास्य फलम्' असे या श्लोकावरील ज्योत्स्ना टीकेत स्पष्टीकरण करण्यात आले. तृतीयोपदेशातील १२६ व्या श्लोकावरील भाष्यात वृत्यन्तरनिरोधपूर्वकात्मगोचरधारावाहिकनिर्विकल्पवृत्तिः राजयोगः' अशी राजयोगाची व्याख्या ज्योत्स्नाकारांनी दिली आहे. राजयोग आणि राजयोगी यांची जी वर्णने ' विवेकसिंधूत ' आहेत त्यांशी वरील व्याख्या सुसंगत आहे. हठयोगप्रदीपिकेच्या चतुर्थोपदेशात प्रारंभी राजयोगाचे माहात्म्य सांगण्यात आले आहे. शेवटी सर्व उपाय राजयोगाच्या सिद्धीसाठीच आहेत असा निर्वाळा देण्यात आला आहे.[1]

ज्या शंकरोक्तिवरि मुकुंदराजांनी आपली मराठी वैखरी प्रगट केली आहे त्या शंकराचार्यांनी देखील हठयोग आणि राजयोग भिन्न मानले आहेत. इतकेच नव्हे तर आचार्यांच्या राजयोगाच्या कल्पनेचा प्रतिध्वनीच विवेकसिंधूत उमटलेला दिसतो :

न दृष्टिलक्ष्याणि न चित्तबंधो :
न देशकालौ न च वायुरोधः
न धारणध्यानपरिश्रमो वा :
समेधमाने सति राजयोगे . .
अहं ममत्वाद्यपहाय सर्वम् :
श्रीराजयोगे स्थिरमानसानाम्
न द्रष्टता नास्ति च दृश्यभाव :
सा जृम्भते केवलसंविदेव[2]. . .
—' योगतारावलिः ', १४ व १६.

—आचार्यांच्या ' अपरोक्षानुभूति ' या दुसऱ्या प्रकरणात देखील राजयोगाचे लक्षण याच स्वरूपात दिलेले आढळून येते.[3] शंकराचार्यांची राजयोगाची कल्पनाच मुकुंदराजांनी प्रतिपादिली आहे हे या आधारावरून निश्चित होते.

प्रपंचातील सुखदुःखादि द्वंद्वांच्या आंदोलनात विचलित न होता अखंड ब्रह्मप्रत्यय घेणे म्हणजेच राजयोग असून तोच विवेकसिंधूचा मुख्य प्रतिपाद्य विषय आहे या निष्कर्षास दृढ करणारे आणखी एक गमक ' विवेकसिंधूच्या ' पहिल्या–दुसऱ्या प्रकारणात आढळते. पहिल्या प्रकरणात तापत्रयाने पोळलेला शिष्य सद्गुरूस शरण जातो व ' ज्ञानजळें निववावें जी माते ' अशी सद्गुरूची विनवणी करतो असे वर्णन आले आहे (१–९३). त्यावर कृपानिधी सद्गुरु प्रसन्न होऊन शिष्याचे ठिकाणी " गुरुसंप्रदायेक्रमे " ज्ञानशक्तीचा समावेश करतो. (१–९३ ते ९८). गुरूच्या या कृपेमुळे शिष्यास जाणीव व नेणीव यापलिकडची अवस्था प्राप्त होते. व तो आनंदाच्या पुरात मग्न होतो. (१–१०० ते १०) त्याची ही अवस्था म्हणजे दुसरे

---

१. सर्वे हठलयोपाया राजयोगस्य सिद्धये : राजयोगसमारूढः पुरुषः कालवंचकः – १०३.

२. पहा : न पडे वेदशास्त्राचा पांगु : अभ्यासावा नलगे अष्टांगयोगु : जरि पाविजे राजयोगु : श्रीगुरुप्रसादे ... १८–११७. मी तूं हे कडसणी : जेथ नाहीं खोडीखावणी : तिये परम निर्वाणीं : लीन जालासी तूं .... २–४१. कल्पनेचें आभाळ : जेथ विरालें एकचि हेळा : ते चिदाकाश निर्मळ : तुज प्रकाशले. (२–४२) हें महावाक्याचे रहस्य : जें जीवेश्वराचें सामरस्य : . . . हा शिवशक्तीचा समायोगु : हाचि बोलिजे राजयोगु . . . २–४४.

३. दृश्यं ह्यदृश्यतां नीत्वा ब्रह्माकारेण चिन्तयेत्
विद्वान्नित्यसुखे तिष्ठेद्धिया चिद्रसपूर्णया . . १४२.
एभिरंगैः समायुक्तो राजयोग उदाहृतः . . १४३.

तिसरें काही नसून राजयोगाचीं प्राप्ती.[1] या प्रत्ययाने शिष्याची इंद्रिये ब्रह्मानंदात सुस्नात होऊन निवाली. (२-१ ते १५). ही अवस्था दीर्घकाल टिकली नाही. या प्रत्ययाचा भर ओसरल्यानंतर शिष्य भानावर आला. त्याला गुरुप्रसादाने लाभलेल्या दिव्यावस्थेचे वारंवार स्मरण होऊ लागले. म्हणून त्याने गुरूस विनंती केली :

आतां राउळें ऐसें करावें : तें सुख मागुतें मज देयावें
तेंचि होंवोनि असावें : मियां निरंतर जी ...
२–३१.

तें सुख किमात्मक : कैसें म्यां जाणावें सम्यक
तरी जी कृपापूर्वक : निरोपावें मातें. २–३२.

शिष्याची ही प्रार्थना ऐकून–

यैसी प्रार्थना आइकोनि : श्रीगुरु तोचि कामधेनु
दुमे वोरसे दाटोनि : सिष्यवछासी ... २–३३.

आपल्या शिष्याच्या विनवणीवरून सद्गुरूने जे सांगितले तोच "विवेकसिंधू". राजयोगाचा क्षणकाल प्रत्यय शिष्याला आला होता. त्या प्रत्ययाने त्याचे समाधान झाले नाही. हा अनुभव निरंतर लाभावा म्हणून कृपा व्हावी अशी शिष्याने प्रार्थना केली असता गुरूने ग्रंथाच्या रूपाने राजयोगाचे विवरण केले हे वरील गुरुशिष्यसंवादावरून निष्पन्न होते.

ग्रंथाच्या तात्पर्यार्थ निर्णयासाठी उपक्रम आणि उपसंहार लक्षात घेतले पाहिजेत अशी प्राचीन परिपाटी होती. ती लक्षात घेता राजयोगाच्या जिज्ञासेने ग्रंथाचा उपक्रम झाला असे दिसून येते. १८ व्या प्रकरणात गुरुपरंपरा सांगितलेली असल्याने आणि १७ वे प्रकरण प्रक्षिप्त असल्याकारणाने ग्रंथ संपतो तो १६ व्या प्रकरणावर. या उपसंहारात देखील राजयोगाच्या अवस्थेचा अनुभव शिष्य घेत असल्याचे वर्णन आले आहे :

यैसें स्वरूप निरूपिता : शिष्यासी जाली तन्मयता
तूष्णीभूत जाला वक्ता : श्रीगुरुचक्रवर्ती...
१६-११९.

ब्रह्मानंदसागरीं : विराली चित्तलहरी
तेथ रूप कव्हण करी : समाधिसुखासी
यैसा गुरुशिष्यसंवादु : मियां निरुपीला विनोदु
म्हणे मुनिराज मुकुंदु : राजयोगी... १६-१२१.

उपक्रमोपसंहाराचा विचार केला असताही राजयोग हेच 'विवेकसिंधूत' प्रतिपादिलेल्या विषयांचे मुख्य सूत्र होते हे लक्षात येईलच.[2]

आधार :

१. विवेकसिंधु, संपादक, कृ. पां. कुळकर्णी, श्रीलेखनवाचनभांडार, पुणे, १९५७.

२. ज्ञानेश्वरी, राजवाडे प्रत.

३. हठयोगप्रदीपिका, प्रकाशक, तुकाराम तात्या, मुंबई, १८९३.

४. श्रीशंकराचार्यविरचित प्रकरण ग्रंथ, संपादक, भागवत, ओरिएन्टल बुक एजन्सी, पुणे १९५२.

५. "मराठी स्वाध्यायसंशोधनपत्रिका," उस्मानिया विद्यापीठ, अंक १, १९६६.

६. नवभारत, जुलै, १९६८.

---

१. यैसा हा राजयोगसंकेतु : पावला तो अवधूतु...

२. आतापर्यन्त झालेले मुकुंदराजविषयक संशोधन कमी लेखावे हा या लेखाचा हेतू नाही. हे संशोधन मुकुंदराजाचे स्थळ आणि काळ यांच्या परिघाताचा फेर धरून असल्याकारणाने त्यांच्या साहित्याच्या अभ्यासाकडे दुर्लक्ष होत राहिले आहे. या वर्तुळाचा छेद करून आद्य कवीच्या साहित्याची चर्चा करण्यास चालना मिळावी या हेतूने 'विवेकसिंधूच्या' प्रतिपाद्य विषयासंबंधीचे विचार मांडले आहेत. मुकुंदराजांच्या साहित्याच्या अभ्यासास या लेखामुळे चालना मिळाली तरी लेखाचे सार्थक झाल्याचे समाधान वाटेल.





प्रा. रा. तु. भगत

'महाकवि चंदबरदाई'

हिंदी साहित्यातील प्रथम महाकवि चंदबरदाई होय. त्यांचे 'पृथ्वीराज-रासो' हे हिंदीचे पहिले महाकाव्य. चंदबरदाई सम्राट पृथ्वीराज चौहान यांचे मित्र, मंत्री, सेनापति तसेच राजकवि होत. चंदबरदाईचा जन्म लाहोर येथे संवत् ११५१ मध्ये झाला. पृथ्वीराज चौहान यांचाही हाच जन्मदिन. दोघांची मृत्युतिथीही एकच. योगायोगच हा. अगदी बालपणापासून सम्राट पृथ्वीराजाचे ते सहाध्यायी होते. षड्भाषा, व्याकरण, काव्य, छंदशास्त्र, ज्योतिष, पुराण व नाटक यामध्ये ते पारंगत होते. सभा, शिकार, युद्ध व यात्रा यामध्ये ते सदैव सम्राटाबरोबर असत. गझनीच्या शहाबुद्दीन घोरीने जेव्हा पृथ्वीराजास कैद करून गझनीस नेले तेव्हाही चंदबरदाई पृथ्वीराजाबरोबर होते. चंदबरदाईने सम्राटास मुक्त करण्याची योजनाही आखलेली होती. एके दिवशी शहाबुद्दीनच्या दरबारामध्ये त्याने पृथ्वीराजाच्या लक्ष्य-वेधी-बाणा संबधी मुक्तकंठाने प्रशंसा केली. परिणामतः घोरीच्या मनामध्ये पृथ्वीराजाच्या लक्ष्य-वेधी-बाणाचे कौशल्य पाहण्याची जिज्ञासा झाली. चंदबरदाईने तशी योजनाही केली. शेवटी चंदबरदाईच्या संकेतानुसार अंध पृथ्वीराजाने जो बाण सोडला त्यानेच घोरीचा वध केला. त्यानंतर पृथ्वीराजाने व चंदबरदाईने आपला देह ठेवला. अशा तऱ्हेने चंदबरदाईच्या ग्रंथावरून त्याच्या जीवनाची एक स्थूल रूपरेषा सांगता येते. ऐतिहासिक दृष्टिकोणातून पहात असतांना मात्र चंदबरदाईचे जीवन व लेखन याबद्दल इतिहासकारात मतभेद आढळतात.

१ पृथ्वीराज- रासोची विभिन्न संस्करणे :

चंदबरदाईच्या कीर्तीची पताका म्हणजे त्यांचा 'पृथ्वीराज-रासो' हा ग्रंथ होय. त्याची खालील-प्रमाणे संस्करणे उपलब्ध आहेत.

(१) **बृहत् रूपांतर :** हे उदयपुर राज्यातील पुस्तकालयात उपलब्ध आहे. यामध्ये ६९ सर्ग व १६३०६ छंद आहेत.

(२) **मध्यम रूपांतर :** हे अबोहर येथील साहित्य सदनामध्ये उपलब्ध आहे. यातील छंदसंख्या सात हजार आहे. पं. मथुराप्रसाद दीक्षित याच संस्करणास अत्यंत प्रामाणिक मानतात.

(३) **लघु रूपान्तर –** हे बिकानेर राज्यातील अनूप संस्कृत पुस्तकालयात सुरक्षित आहे. यामध्ये १९ सर्ग व ३५०० छंद आहेत.

(४) **लघुतम रूपान्तर –** या संस्करणाचा शोध श्री. अगरचन्द नाहटा यांनी लावला आहे. यातील छंदसंख्या १३०० आहे. डा. दशरथ शर्मा या संस्करणास प्रामाणिक मानतात.

२ पृथ्वीराज रासोची ऐतिहासिक सत्यता

पं. गौरीशंकर हीराचन्द ओझा यांनी ऐतिहासिक दृष्टिकोणातून 'रासो' बद्दल अनेक आक्षेप घेतले आहेत. ते असे–

१. 'रासो' मध्ये चौहान-घराणे तथा वंश-परंपरागत वर्णन अशुद्ध रूपात आढळते.

२. पृथ्वीराजाच्या विभिन्न सम्बन्धितांचे वर्णन इतिहास-विरुद्ध आहे.

३. 'रासो' मधील सर्व संवत् अशुद्ध आहेत.

४. 'रासो' मधील संयोगिता-स्वयंवराची कथा अनैतिहासिक आहे.

५. शहाबुद्दीनचे मृत्युसंबंधी इतिवृत्तही खोटे आहे.

६. 'रासो' मध्ये पृथ्वीराजाच्या ११व्या वर्षापासून ३६ वर्षापर्यंत १४ विवाहांचे वर्णन आहे. परंतु पृथ्वीराजाचा मृत्यु तीस वर्षापूर्वीच झालेला होता.

वरील विविध आक्षेपावरून असे वाटते की 'रासो' हा ग्रंथ सर्वथा अप्रामाणिक नाही. कारण रासोची प्राप्त संस्करणें विकृत स्वरूपात मिळतात. 'पृथ्वीराज रासो'ची मूळ प्रत प्रकाशात आल्याशिवाय निश्चित निर्णय घेणे अवघड आहे.

३ पृथ्वीराज रासोचे काव्यसौंदर्य :-

१. **कथाविस्तार :** चौहानवंशीय अजमेरचा राजा अरुणराज याचेपासून कथेला प्रारंभ होतो. अरुण राजाच्या पुत्राचे नाव सोमेश्वर. सोमेश्वरचा विवाह दिल्लीचा तोमरवंशीय राजा अनंगपाल याच्या कमला नावाच्या कन्येशी झाला. याच सोमेश्वरच्या पुत्राचे नाव पृथ्वीराज होय. राजा अनंगपालने आपली दुसरी कन्या





सुंदरी कनोजचा राजा विजयपाल याचे पुत्र जयचंद राठौर याला दिली. कालांतराने जयचंदने राजसूय यज्ञ प्रारंभ केला. त्याचवेळी त्याने आपली कन्या संयोगिता हिचे स्वयंवरही मांडले. संयोगिता पृथ्वीराजावर अनुरक्त होती. परंतु राजा अनंगपालने पृथ्वीराजास दत्तक घेतल्यामुळे जयचंद राठौर रुष्ट झालेला होता. त्यामुळे जयचंदने स्वयंवर समारंभाचे वेळी पृथ्वीराजाचीं सुवर्णप्रतिमा करून मंडपाच्या प्रवेशद्वारी ठेवली होती. त्या सुवर्णप्रतिमेस पुष्पाहार घालताच पृथ्वीराजाने संयोगितेस त्वरित दिल्लीस आणले : विवाह झाला.

इकडे शहाबुद्दीन घोरीही प्रेमपाशात अडकला होता. एका पठाण सरदाराच्या प्रेयसीवर त्याचे प्रेम होते. तिचे नाव चित्रलेखा. हा पठाण पृथ्वीराजास शरण गेला. त्याने पृथ्वीराजाची मदतही मागितली. घोरी व पृथ्वीराज यांचे युद्ध जुंपले. पृथ्वीराजास कैद केले. त्याचे डोळे काढले. कवि चंदबरदाईच्या संकेतानुसार शब्द-वेधी बाणाने शहाबुद्दीन घोरीचा वध केला. तदनंतर पृथ्वीराज चौहान व चंदबरदाई यांनीही देह ठेवला.

(२) **वर्णनात्मकता :** चंदबरदाईने, नगर, उपवन, सरोवर, दुर्ग व युद्धवर्णन अत्यंत सजीव शैलीत रेखाटलेले आहे उदा. युद्धाचे वर्णन खालीलप्रमाणे :

मचै कुह कूहं बहै सार-सारं ।
चमक्कैं चमक्कैं करार सुधारं ।
भभक्कैं, भभक्कै बहै रत्तधारं ।
सनक्कै सनक्कै बहै बान भारं ।
हबक्कै हबक्कै बहै सेल मेलं ।
हलक्कै हलक्कै मची ठेल मेलं ॥

—हे युद्धाचे केवळ दृष्टिगोचर रूप नसून श्रुतिगोचर रूपही आहे.

(३) **भावव्यंजना** 'पृथ्वीराज रासो' हा वीररसप्रधान ग्रंथ आहे. प्रसंगानुर शृंगार रसही आढळतो. वीररसप्रधान ओजपूर्ण शैलीचा एक उत्कृष्ट नमुना खाली दिला आहे.

वज्जिय घोर निसाँन रॉन चौहान चहुँदिसि ।
सकल सूर सामन्त समर बल जंत्र मंत्र तिसि ।
उट्ठिराज पृथ्वीराज बाग लग्ग मनो वीर नट ।
कढ़त तेग मनोवेग लगत बीज झट्ट घट्ट ॥

याबरोबरच शृंगार रसप्रधान वर्णनामध्ये वय, संधि, अनुराग, प्रथम मीलन, संयोगकालीन लज्जा इत्यादि वर्णन सजीव वाटते. वियोग वर्णनातील चन्दबरदाईंची तल्लीनता प्रेक्षणीय आहे. पहा—

बढि वियोग बहु बाल, वंदविय पूरन मानं ।
बढि वियोग बहु बाल, वृद्ध जोवन सनमानं ।
बढि वियोग बहु बाल, दीन पावस रिति बढ़ढ़ै !
बढि वियोग बहु बाल, लज्जि कुलवधु दिन चढ़ढ़ै ! !

— तसेच आपल्या प्रिय पतीच्या वियोगाने वेड्या झालेल्या नायिकेचे शब्द पहा —

वेई आवास जुग्गनि पुरह वेई सहचरि मंडलिय ।
संजोय पयंपति कंत बिन, मुहि न कछू लग्गत रलिय ॥

— अर्थात् ते महाल योगिनीपुर व सहचारी थवे केवळ एका प्रिय पतीच्या संयोगाच्या अभावामुळे फिक्के वाटतात.

याप्रमाणे भावाभिव्यक्तीच्या दृष्टिकोणातून पाहिले तर रासो एक प्रौढ रचना आहे. खरे पहाता कोणत्याहि ग्रंथाची महत्ता त्याच्या विशाल आकारावर नसते तर माणसाच्या हृदयाला स्पर्श करणाऱ्या त्यातील भावनांवर अवलंबून असते. या दृष्टिकोणातून प्रस्तुत ग्रंथ जरी अपुरा वाटत असला तरीदेखील त्याचे एक आगळेच महत्व आहे. कारण ज्या काळात हा ग्रंथ लिहिला गेला त्यावेळी अपभ्रंश भाषेच्या गर्भातून हिन्दीचा जन्म होत होता- शिवाय वीररसप्रधान वर्णन ज्या हाताने केले जात होते त्याच हातात तलवार देखील होती. लेखनी व तलवार चालविण्यात सिद्धहस्त असलेले महाकवि चंदबरदाई व त्याचे महाकाव्य 'पृथ्वीराज रासो' म्हणजे हिन्दी साहित्य गगनातील चंद्र-सूर्यांची जोडींच जणू ! !



